LA QVATRIESME PARTIE DE LA METAPHYSIQVE OV science surnaturelle, qui est de la Diuinité.

Par M. SCIPION DV PLEIX, *Conseiller du Roy, & Lieutenant particulier Assesseur criminel au siege presidial de Condom, & Maistre des Requestes ordinaire de la feuë Royne Marguerite.*



A PARIS,
Imprimee par IACQVES BESSIN, au mont Sainct Hilaire à la Court d'Albret.
M. DC. XXXI.

A MONSEIGNEVR MESSIRE IEAN DV CHEMIN Euesque de Condom,

MONSEIGNEVR,

Ceux qui par vn long & perilleux voyage ont parcouru tout le monde s'esgayent quelquesfois & se delectent à voir les tables & sommaires descriptions de la mer & de la terre en se ramenteuant les plus rares singularités qu'ils y ont remarqué. Ainsi ie me promets que vous qui par vn long & laborieux estude auez acquis vne ample & parfaicte cognoissance de toutes sciences, receurez de bon œil & lirez auec du contentement ce sommaire & petit recueil des plus rares secrets & sacrés mysteres de la Philosophie surnaturelle, lesquels i'ay effleuré des plus celebres & signalés autheurs de toutes les nations qui ont le mieux cultiué les bonnes lettres, pour le donner au public sous la faueur de vostre nom auguste: ne pouuant plus iustement dedier vne science diuine qu'à vn diuin personnage, vne science transcendante qu'à vn esprit transcendant, vne science sublime qu'à vne ame sublime, vne science surnaturelle qu'à vn iugement surhumain, les thresors sacrés de la diuinité qu'à vn grand & sage Prelat consacré au diuin seruice. Le subiect estant de soy assez recommandable n'a nul besoin d'autre recommendation. Ioinct que vous ayant cy-deuant pris & prisé mes premiers ouurages beaucoup inferieurs à celuy-cy & en la forme & en la matiere, i'attens ceste faueur de vos bonnes-graces que vous le daignerez receuoir en tesmoignage du seruice que vous doit & desire rendre son autheur, qui sera tout le temps de sa vie.

Monseigneur, Vostre tres-humble & tres-obeissant seruiteur, SCIPION DV PLEIX.

ANAGRAMMA.

Ioannes Cheminius.
O eminens hic Ianus.

PAstorem pax alma decet pietatis alumna,
Pax non horrisoni tela cruenta Dei.
Pastorem veneranda decet prudentia, qualis
In te percelebri gloria laude nitet.
Hinc tibi bifrontis sunt indita nomina Iani,
Nomina prudentis pacificique Dei.
Sunt ita signatis bene congrua nomina rebus,
Et conuersa suas res elementa notant.

Operis autor.

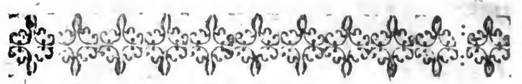


TABLE. DES MATIERES CONTENVES EN LA quatriesme partie de la Metaphysique.

LIVRE NEVFIESME.

LIVRE ONZIESME.

Que Dieu est Tout-puissant.

Chap. 1. fol. 108

Sommaire.

Qur la puissance de Dieu n'est point limitee par sa volonté.

Chap. 2. fol. 119

Sommaire.

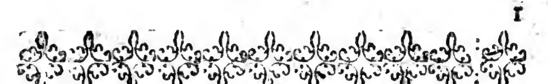
Sommaire.

I. Que toutes choses sont en Dieu. II. Que les idees de toutes choses y sont à nostre maniere d'entendre. III. Que nous conceuons la science en Dieu premiere que la volonté. IV. Idees simples & idees pratiques. V. Comment Dieu opere en creant. VI. Qu'il y a des idees en Dieu de choses infinies qui ne seront iamais. VII. Raison I. de cela. VIII. Raison 2. IX. Raison 3. X. Confirmee par l'escriture sacree. XI. Science de vision & simple & nuë intelligence en Dieu. XII. Sept questions touchant les idees. XIII. Doute touchant la I. question. XIV. Response à icelle. XV. Response à la 2. question. XVI. Difference entre l'idee de Dieu mesme & celle des creatures. XVII. Response à la 3. question. XVIII. Response à la 4. XIX. Response à la 5. XX. Response à la 6. XXI. Response à la 7.

Sommaire.

I. La Chaine d'Homere rapportee à la volonté diuine. II. Les anciens Philosophes ont tenu que la volonté de l'homme estoit libre. III. Doute. IV. Distinction des choses contingentes & necessaires. V. Authoritez de l'escriture saincte pour prouuer le liberal arbitre de l'homme. VI. Ceste matiere est arduë. VII. Erreur de Ciceron VIII. Modestie de Caietan en ce subiect. IX. Confusion de plusieurs. X. Resolution de l'autheur. XI. Comment la volonté diuine est concurrente à la production des choses. XII. Grace permanente & assistante ou efficace. XIII. Diuers effects de ces graces, & comment la volonté diuine est tousiours accomplie. XIV. Que la determinaison de la prescience de Dieu n'apporte point de necessité aux choses, auec la resolution des Theologiens. XV. Autre resolution. XVI. Obiection.

Fin de la Table.



LE NEUFIESME LIVRE DE LA METAPHYSIQUE ou ſcience ſurnaturelle.

Auec combien de reſpect il faut parler de la diuinité.

CHAP. I.

Sommaire.

I. Superſtition de Zenon Eleate. II. Qu'il faut ſobrement parler de la diuinité. III. Trois choſes qu'il faut obſeruer ès diſcours de la diuinité. IV. Deſſeing de l'autheur. V. Inuocation. VI. Propoſition de l'autheur. VII. Belle meditation de S. Auguſtin. VIII. Contre les athees.

ZEnon Eleate Philoſophe & legiſlateur ſignalé eſtoit ſi ſcrupuleux & ſuperſtitieux en ce qui regardoit le culte & ſeruice diuin, qu'il defendoit fort eſtroictement de baſtir des temples aux Dieux, non pour autre raiſon que par ce que les artiſans & ouuriers qui y pourroient mettre la main eſtoient tous des perſonnes profanes & indignes d'y eſtre employees. I.

O qu'à bien plus forte raiſon eſloignee de toute ſuperſtition ſẽble-il que les hõmes, leſquels s'eſtans reuoltez contre Dieu par le peché ſont des creatures profanes, ne deuroiẽt point dreſſer des diſcours de la diuinité ſuiuant ce beau precepte de S. Gregoire de Naziãze, qui no⁹ apprẽd qu'il vaut beaucoup mieux II.

Gregor. Nazian. de moderat.

Fin de la Table.

LE

LE NEVFIESME LIVRE DE LA METAPHYSIQVE ou ſcience ſurnaturelle.

Auec combien de reſpect il faut parler de la diuinité.

CHAP. I.

Sommaire.

I. Superſtition de Zenon Eleate. II. Qu'il faut ſobrement parler de la diuinité. III. Trois choſes qu'il faut obſeruer és diſcours de la diuinité. IV. Deſſeing de l'autheur. V. Inuocation. VI. Propoſition de l'autheur. VII. Belle meditation de S. Auguſtin. VIII. Contre les athees.

ZEnon Eleate Philoſophe & legiſlateur ſignalé eſtoit ſi ſcrupuleux & ſuperſtitieux en ce qui regardoit le culte & ſeruice diuin, qu'il defendoit fort eſtroictement de baſtir des temples aux Dieux, non pour autre raiſon que par ce que les artiſans & ouuriers qui y pourroient mettre la main eſtoient tous des perſonnes profanes & indignes d'y eſtre employees. I.

O qu'à bien plus forte raiſon eſloignee de toute ſuperſtition ſẽble-il que les hõmes, leſquels s'eſtans reuoltez contre Dieu par le peché ſont des creatures profanes, ne deuroiẽt point dreſſer des diſcours de la diuinité ſuiuant ce beau precepte de S. Gregoire de Naziãze, qui no' apprẽd qu'il vaut beaucoup mieux II.

Gregor. Nazian. de moderat.

se mõstrer pur&net enuers Dieu que parler deDieu?
III. Toutefois si nous obseruons trois choses és discours de la diuinité,ils ne peuuent estre qu'agreables à Dieu. La premiere que ce soit pour vne bonne & loüable fin : comme pour remarquer ses merueilles & en instruire les ames studieuses. La seconde, en esloignant de nous toute presomption de pouuoir parler d'vn si excellent subiet sans l'assistance de sa grace. La troisiesme en fuiant la trop grande curiosité qui est dangereuse en toutes choses, & en cecy damnable.
IV. Lesquels preceptes ie veux icy obseruer & practiquer, ne me proposant autre but que l'instruction des belles ames à la loüange de la diuinité mesme, subiet principal de ceste œuure : & ne presumant point cela de moy que i'en puisse tant soit peu dignement discourir qu'autant que ie seray inspiré de sa grace, & ne voulant m'enfondrer dans les curiosités si auant que ie n'aye tousiours ou l'authorité de l'escriture saincte en main ou des Peres anciens, ou quelque forte & inuincible raison pour me garantir & releuer des difficultez occurrentes.
V. Les anciens Poëtes pour chanter les amours ou les gestes heroïques des grands & illustres personnages ourdissoient leurs œuures par l'inuocation de quelque diuinité. Mais moy entreprenant de parler de la diuinité mesme ie ne puis rien implorer de si grand, de si auguste, ny de si puissãt qu'elle: afin qu'estãt assisté de sa grace ie puisse, en tant qu'hõme, dignement philosopher au salut de mon ame & pour l'institution de ceux qui lirõt mes œuures. Ie recognoy & aduoüe assez que c'est icy vne entreprise au dessus de mes forces, mais Dieu me peut fortifier: cela excede la capacité de mon esprit, mais il me

peut suffisamment inspirer : cela est trop haut, mais il peut esleuer mes conceptions à soy ou faire descendre sa grace sur moy. En toutes autres sciences il y a quelque impureté ou vanité : mais en celle-cy rien que la pure verité & la vraye pureté : tellement que ce subiet n'estant nullement vain, & mon desseing & mon but estant totalement estrangé de la vanité : Dieu ne permettra pas aussi que mon estude & trauail soit vain, ny mon esperance frustree.

Apres auoir donc assez amplement discouru cy-deuant de l'estant en general & de ses proprietez transcendantes en la premiere partie de ceste œuure : en la seconde, de l'ame separee du corps : & des Anges & Intelligences en la troisiesme : & d'ailleurs ayant exposé & distingué tout l'estant finy és categories en ma Logique : il faut passer outre à ce qui est de l'estant infiny : de la cognoissance duquel, comme de son souuerain bien, nostre ame est naturellement plus desireuse que de nulle autre chose, & neantmoins elle seroit frustree de l'effet de ce desir, & son inclination naturelle seroit trompense & trompee, si elle n'y pouuoit paruenir ou pour le moins en approcher en quelque maniere : & en vain certes l'amour de Dieu nous seroit tant recommandé és sainctes Escritures si nous ne le pouuions aucunement cognoistre. Car (comme l'on dit communement) auant que d'aymer il faut cognoistre, estant impossible de loger passionnément ses amours & ses affections és choses incogneuës & du tout incognoissables. L'homme (disoit tres-bien S. Augustin) a esté creé pour cognoistre Dieu, le cognoissant l'aymer, & l'aymant iouyr de luy & le posseder. VI.

S. Aug. de amando Deum c. 5.

Et combien que nostre ame soit de nature finie si ne laisse-elle pas de rechercher la cognoissance de Dieu qui est infiny, là où elle s'arreste, comme au vray obiect de ses conceptions, qui seul la peut contenter : passant gaillardement par dessus la nature de toutes les creatures sans estre assouuie : C'est ce que disoit tres-bien sainct Bernard en vn de ses sermons en ces termes: *L'ame raisonnable faicte à l'image de Dieu peut estre occupee à toutes autres choses, mais nonpas remplie: car estant capable de Dieu il n'y a rien que Dieu qui la puisse assouuir & remplir.*

Bern. in ser. de diligendo Deo.

VIII. A ce propos ie veux encore repeter icy ceste belle meditation de S. Augustin par moy ailleurs alleguee: laquelle le lecteur Chrestien se doibt souuent ramenteuoir en ses estudes: *Mal-heureux* (disoit ce bon Pere addressant ses paroles à Dieu) *Mal-heureux certes, qui sçait toutes les autres choses du monde & t'ignore : mais bien-heureux qui le sçait & cognoist encore qu'il ignore toutes autres choses : car qui te sçait auec toutes autres choses, n'est pas plus heureux pour les sçauoir, mais il est heureux pour l'amour de toy seulement.*

Au 1. li ch. 1.

IX. Mais auant qu'entamer viuement nostre subiet, pour faire honte aux athees qui viuent impunément en ce siecle parmy les Chrestiens fideles, ie veux monstrer par quelques authoritez comme ceux là mesmes que nous appellons Payens, ont cogneu de tout temps non seulement qu'il y auoit vn Dieu, mais aussi la sacree-saincte Trinité en l'vnité auec la distinction des personnes. Aussi (comme dit S. Paul) sont-ils coulpables de ce qu'ayant cogneu Dieu, ils ne l'ont pas recogneu & glorifié cóme Dieu. Mais nos athees sont d'autát plus coulpables & damnables de ce que pouuás cognoistre le vray Dieu en toutes les façós qu'il est cómuniquable

Paul c. 1. ad Rom.

à l'homme pendãt le cours de ceste vie mortelle, ils ayment mieux viure & mourir eternellement en leur infidelité, incredulité & atheisme que de rechercher (cõme dit S. Iean) en la cognoissance d'vn vray Dieu la vie eternelle, souuerain bien de l'homme. Ioan. 17.

Que les anciens Philosophes ont cogneu vn Dieu, aucuns la Trinité & la distinction des trois personnes en vne hypostase. CHAP. II.

Sommaire.

Que Dieu n'est point cognoissable de soy, ains par ses œuures. II. Que toutes natiõs ont quelque cognoissance de Dieu. III. Belles authoritez des Poëtes payens. IV. Que les Payens ont cogneu la Trinité. V. Leur erreur en la procession des personnes. VI. Qu'ils ont cogneu le Pere. VII. Qu'ils ont cogneu le Fils. VIII. Authoritez des Philosophes. IX. Qu'ils ont cogneu le sainct Esprit. X. Leur erreur. XI. Diuerses preuues & authoritez.

COmme il n'y a rien de si clair & lumineux, ny toutefois moins aysé à regarder fixement que le Soleil en iour serain, à cause du trop grand esclat de sa brillãte lumiere, laquelle esblouyt les yeux des plus clair-voyans. Ainsi n'y a il rien de si grand, si puissant, si parfait, & si bon que Dieu, ny pourtant si mal-aysé à cognoistre à cause de son immensité & infinité, laquelle excede la capacité des entendemẽs des plus excellẽtes creatures. Mais cõme d'ailleurs il n'y a que les aueugles qui ne puissent apperceuoir la lumiere du Soleil espãduë sur la face de la terre lors qu'elle nous descouure les couleurs des corps. Ainsi il n'y a personne si stupide ny si grossiere, si elle n'est du tout abrutie, qui ne puisse auoir telle quelle cog- I.

noissance de Dieu, à tout le moins par ses operatiōs merueilleuses, & par les effects de sa toute-puissance, prouidence, bonté, & autres perfections, de l'influence desquelles toutes les creatures se ressentent en quelque sorte. C'est pourquoy Plutarque disoit sagement que nous ne deuons pas venerer les elemens, le Soleil ny la Lune: ains la diuinité par le moyen d'iceux, comme par des clairs exemplaires & miroirs, ou des instrumens desquels Dieu orne & decore l'vniuers. Car (comme a chanté le Roy-Prophete.)

Plutar. de Iside & Osiride.

Psal. 18.

Des Cieux l'admirable ornement,
Par tout raconte incessamment
Du grand Dieu la gloire & merueille,
Comme l'estoillé firmament,
Oeuure de ses mains nompareille:
Il n'est parler tant soit diuers,
Au pourpris du grand vniuers,
Langue ny peuple si sauuage,
A qui ces propos soient couuerts,
Et qui n'entende leur langage.

Paul. ad Ro. ca. 1.

Et l'Apostre conformement à cela escrit que les choses inuisibles de Dieu sont cogneuës par ses œuures visibles.

II. Vray est qu'il n'est pas donné à tous de cognoistre le vray Dieu, ou en le cognoissant de le recognoistre en la maniere qu'il faut, & qu'il nous a luy mesme prescrite: mais pour le moins n'y a-il personne qui le puisse entierement mescognoistre, & qui puisse estre sans nul ressentiment de quelque diuinité. Car *c'est la force de la diuinité* (dit tres-bien S. Augustin) *qu'elle ne peut estre entierement cachee à la creature qui a l'vsage de la raison: de maniere qu'excepté peu de gens, esquels la nature est*

Aug. tract. 106. in Ioan.

par trop deprauee, tout le genre humain recognoit Dieu pour autheur & architecte de l'vniuers. Ciceron mesme, quoy que Payen a confessé ingenuement qu'il n'y a nation si farouche & sauuage qui n'ayt cognoissance de Dieu. Iamblicus escrit que la cognoissance de Dieu nous arriue deuant l'vsage de la raison : & Arnobius dit qu'elle naist auec nous : & que si les arbres & les plantes pouuoient parler, ils ne crieroient autre chose que Dieu. Cela mesme est chanté & rechanté par Iustin martyr, Tertullian & autres.

Cic. 1. de legi. & 1. de natura Deor. Iambli de myst. Ægypt. Arnob. l. 1. aduers. gen. Iustin. mar. ap. 1 ad sen. p. q. R. Ter. de spectac.

III. Ceux qui ont quelque peu fueilleté les liures des anciens payens n'ignorent pas qu'ils ont tous honnoré quelque Dieu, voire la plus-part trop grãd nombre de Dieux: mais il est bien aisé d'apprendre par leurs escrits que les plus sages & les mieux aduisez d'entr'eux en ont establi vn comme souuerain sur tous les autres : voire mesmes ils ont tenu qu'il n'y auoit qu'vn seul vray Dieu. Et laissant à part les authoritez des Philosophes que l'on peut voir amplement extraites & rapportees par Augustin Steuque, Euesque d'Eugubium, ie me veux seulement seruir des Poëtes. Oyez la Sybille en ces vers:

In libris de perenni philosophia.

Dieu souuerain est vn qui de sa main puissante
A créé des hauts cieux la voute reluisante,
La Lune, le Soleil, les Asters rayonnans,
La terre plantureuse, & les flots escumans.

Autãt en dit l'ancien Orphee, comme nous trouuõs encore aux fragmens qui nous restent de ses œuures:

Contemple le seul Roy qui a basti le monde,
Vnique estant de soy, de l'essence feconde
Duquel tout est produit: qui à tout assistant,
Inuisible aux mortels void tout au seul instant.

Ie veux à cela encore adiouster ces vers dorez de

Sophocle qui sont aussi alleguez à mesme propos par sainct Cyrille.

Cyril. aduers. Iouin.

Le grand Dieu tout puissant n'est qu'vn,
Qui a creé les Cieux, Neptun,
Et nostre nourrice la terre,
Les vents bruyans & le tonnerre,
Mais de beaucoup d'hommes l'erreur
A fait rendre à des Dieux honneur,
Vouër festes & sacrifices
Pour expier leurs malefices,
Et si tels Dieux n'estoient que d'or,
De pierre, d'yuoire, ou encor
De quelque plus vile matiere.

IV. Ce n'est pas seulement cognoistre Dieu, cela: mais c'est reietter toute la superstition & idolatrie payenne. Mais ie veux dire encore d'auantage: c'est qu'il y a eu des anciens Sages ou Philosophes, lesquels sans superstition quelconque ont non seulement cogneu vn seul Dieu tout puissant, mais aussi les trois personnes distinctes en la Trinité, & la Trinité en l'vnité de l'essence diuine.

L'on rapporte vn oracle de Serapis rendu à Thulide Roy d'Ægypte qui declare & aduouë vn Dieu en Trinité: & en nomme les trois personnes Dieu, Verbe ou Parole, & l'Esprit en ces vers:

Dieu premier, la Parole, & l'Esprit le troisiesme
Sont trois ne faisant qu'vn, vne nature mesme,
Vn pouuoir eternel: mortel qui cours ça bas
A ta fin incertaine, ailleurs tourne tes pas.

Les Ægyptiens inuoquant Dieu le nommoient par trois fois, *Theuth, Theuth, Theuth*: non pour autre chose que pour remarque de la Trinité. Proclus en son traicté de la Philosophie Platonique vse en mesme signification que nous du mot *Trias*, c'est à

Procl. de phil. Platon

dire Trinité : & Aristote ie ne sçay par quelle inspiration sur-naturelle escrit qu'il n'y a rien de parfait que la Trinité. Les Romains adoroient vn Dieu soubs trois noms *Sanus*, *Medius*, *Stunicaper* : auec trois inscriptions, *Honneur*, *Verité*, *Amour*. Qui ne peuuent representer que le Pere, le Fils, & le S. Esprit. Car au Pere est deu honneur: le Fils est la verité mesme, & le S. Esprit l'amour.

Ouid. lib. 6. Fast.

V.

Et quoy que ces pauures gens n'ayent pas vsé de ce mot *personnes* en la Trinité, ils ont pourtant employé celuy de *cause* & de *principe* qui est fort propre à la diuinité, pourueu qu'on n'infere pas de la pluralité de Dieux. Ainsi Platon escriuant à Denis tyran de Syracuse touchant la diuinité fait mention de trois causes ou principes que le mesme S. Cyrille a interpreté des trois personnes de la Trinité. Et Numenius Platonicien dit sur ce subiet que de trois Dieux le premier subsistant en soy-mesme est simple, conioinct en tout à soy-mesme, & nullement diuisible : & que le second & le troisiesme ne sont qu'vne mesme chose & vn mesme Dieu auec le premier. Le mesme Proclus recite sur le Timee de Platon que les Platoniciens establissoient trois principes commandeurs & gouuerneurs du monde, la Bonté ou Vnité, l'Intelligence, & l'Ame : comme nous disons le Pere, le Fils & le S. Esprit. Et ailleurs il tesmoigne, comme fait aussi Plotin, que Platon constituant ces trois diuinitez a passé plus outre, disant tres-bien que la seconde procedoit de la premiere : mais tres-mal que la troisiesme procedoit de la seconde. Car nous deuons croire auec la saincte Eglise que la troisiesme personne de la Trinité qui est le S. Esprit procede esgalement des deux autres ensemble.

Plato in epi. ad Dion.
Cyril. aduers. Iouin.
Proclus in Timæum Platon.
Idem de Theol. Plato & Plotin de plat. dogma.

VI. Quant au nom de Pere qui signifie la premiere personne, il est assez commun mesme dans les Poëtes, lesquels à tout propos parlans de Dieu l'appellẽt *Pere tout-puissant*, *& Pere des Dieux & des hommes.* Mais les Grecs à l'imitation des Chaldeens & des Ægyptiens l'ont souuent appellé *Bien* ou *Bonté.*

VII. Pour le regard du Fils, Mercure Trismegiste en mesme signification que S. Ieã l'appelle *Verbe*, qu'aucuns ayment mieux dire *Parole* : il y a au Grec *lógos*. Orphee en a vsé de mesme, & Philon Iuif aussi en diuers lieux de ses œuures. Du mesme terme de *lógos* verbe ou parole, a vsé l'oracle de Serapis cy-dessus rapporté. Mais plus communément entre les Philosophes le Fils est appellé *Intelligence* : qui n'est pas pourtant vn mot impropre ny inusité en la saincte escriture. Car le Fils est la sapience & intelligẽce du Pere, par laquelle il a fait toutes choses. Ainsi disoit Salomon que *le Seigneur par sa sapience a fondé la terre, & les cieux par sa prudence* : & son pere le Roy-Prophete Dauid, *celuy qui a fait* (parlant de Dieu) *les cieux en son intelligence, ou par son intelligence.*

Trism. in poeman. λόγος. Philo Iud. lib. 2. alleg. c. 53 de agricul.

Prou 3.

Psal. 135.

VIII. Conformément à la saincte Escriture Platon attribuoit à ceste intelligence la creation & conduite du monde. Et Aristote approuuant ceste mesme opinion, laquelle Anaxagoras, Thales, Pythagoras, & autres auoient tenu auant Platon, appelle ceste mesme Intelligẽce la cause & le principe de toutes choses. Orphee a dit plus clairemẽt que le Verbe est l'architecte du monde, & la voix par laquelle le Pere a creé l'vniuers : conformément à l'escriture saincte.

Plato in Cratylo. Laer. in vita Pla. Arist. lib. 1. Metaphys. Orph.

Psal. 32.

IX. I'ay desia touché cy-dessus cõme Platon a cogneu que le Fils procedoit du Pere. Ce que Proclus ensuiuant sa doctrine confirme aussi en ces mots : *L'essence & l'intelligence est dite subsister principalement & pre-*

Proclus de Theolog. Pla.

mierement de la Bonté, & auoir son estre auec icelle Bonté, & estre remplie de la lumiere de la verité qui en procede, & participer auec icelle par la conionction & vnion de la lumiere. Mais Porphyre, quoy que d'ailleurs ennemy du Christianisme, en a discouru encore plus ouuertement en ces termes: *De ce souuerain bien* (parlāt du Pere) *par quelque moyen incogneu aux hommes l'Intelligence a esté engendree, laquelle est absoluëment par soy-mesme: en laquelle sont les choses qui ont vrayement estre & toute la substance d'icelles: & qui est premierement belle, de soy belle, & contenant la forme de la beauté.* *Porph. li 4. de hist. philosoph.*

X. S. Augustin escrit sur ce subiet que les anciēs Philosophes ont dignement parlé des deux premieres personnes de la Trinité: mais qu'ils ont begayé sur la troisiesme. Et à la verité ils y ont quelquefois erré, comme desia nous auons remarqué cy-dessus que Platon tenoit que la troisiesme diuinité procedoit seulemēt de la seconde, comme la seconde de la premiere. Et mesmes la plus-part d'entre eux a mal à propos estably le S. Esprit pour l'ame du monde ou de l'vniuers: de laquelle opinion a esté Virgile lors qu'il chanta ces vers: *Aug. c. 28. & 29. li. 10. de ciu. Dei.*

Dés le commencement vn esprit dans le monde
Nourrit & entretient le Ciel, la Terre & l'Onde,
Le globe de la Lune, & astres radieux,
Infus de toutes parts & present en tous lieux,
Il meut tout l'vniuers & l'agite sans peine,
Meslé dans le grand corps de la masse mondaine.

Vir. 6. Æneid.

XI. Mais tant y a qu'en establissant trois diuinitez & trois principes en l'vnité (comme i'ay desia monstré) ils tesmoignent auoir cogneu toutes les trois personnes: & appellent la troisiesme tantost *Ame*, tantost *Esprit*, quelquefois *Amour*: comme nous faisons nous-mesmes au Christianis-

Seneca li.2. natu.q.c.45. Trism. in Æsci. Cic. li.2. de na. deor.

me. En ce sens Seneque a dit, *Animum ac spiritum mundi*. Mais oyons le grand Mercure, *L'esprit de celuy dont i'ay souuent parlé* (entendant Dieu) *c'est luy qui maintient toutes choses selon leur dignité, les anime & nourrit*. Et Ciceron, qui me semble d'ailleurs assez mauuais Philosophe, escriuant neantmoins de la nature des Dieux disoit fort sagement qu'il y a vn esprit diffus par tout le mōde, sans lequel vn si bel ordre ne sçauroit subsister. Dans Platon il en est fait si souuent mentiō soubs le nom d'Ame & d'Amour (quoy qu'il s'y embroüille quelquesfois) qu'il seroit plus ennuyeux que mal-aisé d'ē rapporter plusieurs tesmoignages.

I'estime donc qu'il sera plus vtile de passer outre & declarer s'il y a d'autres moyens pour approcher de la cognoissance de Dieu.

De la cognoissance de Dieu.

CHAP. III.

Sommaire.

I. Belle similitude pour paruenir à la cognoissance de Dieu par ses effects. II. La preuue par les effects est foible en ce subiet. III. Raison 1. IV. Raison 2. V. Raison 3. VI. Moyen positif pour cognoistre Dieu. VII. Moyen negatif meilleur que le precedent. VIII. Quatre choses doiuent estre esloignees de Dieu. IX. Pourquoy il n'est par expedient que Dieu se manifeste beaucoup aux hommes. X. Comment nous cognoistrons Dieu en l'autre monde.

I. TOut ainsi qu'il se trouua anciennement des excellens Geometres, lesquels par les traces des pieds d'Hercules iugerent de la stature de son corps. Ainsi par les effects merueilleux de Dieu, comme par ces vestiges de ses perfections infinies nous venons à la cognoissance de sa grandeur. Car toutes

les œuures de Dieu chantent en quelques façon les merueilles & la gloire de leur createur, ainsi que l'escriture saincte, & les saincts Peres nous enseignent. Aussi a-ce esté la voye par laquelle les anciens Philosophes (comme i'ay monstré au chapitre precedent) sont paruenus à la cognoissance de Dieu: laquelle nous appellons *à posteriori*: c'est à dire par la preuue tiree des choses posterieures. Car Dieu ne dependãt d'aucune cause superieure ny precedẽte, aussi ne peut-il estre cogneu par aucune cause precedente, que nous appellons en Latin *à priori*.

Psal. 18. Paul. ad Rom c. 1 ad Hebr. ca 11. Tert. aduer. Marci. Grego Nazian. orat. 2. de The. Aug. c. 4. lib 15. de Ciuit. Athan. li. 1. contra gent. Io. Damas. c. 3. li. 1. de fide Orth. Arnob. li 1. aduersùs gent.

Mais encore faut-il obseruer que bien que ceste preuue par les choses posterieures, comme sont les effects, soit imparfaite en tous subiets: elle l'est encore principalement en celuy de la diuinité, pour trois raisons principales & fort notables.

La premiere & plus generale est que les causes secondes sont finies aussi bien que leurs effects: de maniere que la preuue tiree de l'vn à l'autre est ordinairement assez forte: à raison dequoy les Logiciens establissent vn lieu pour argumenter des effects à la cause, aussi bien que de la cause aux effects. Mais Dieu estant infini, & ses effects finis (à tout le moins ceux qui sont cogneus) ce n'est pas merueille si la preuue tiree de ses effects à luy mesme est fort foible & insuffisante: Car combien que le moyen par lequel Dieu opere soit infini, comme la creation, neãtmoins les effects (comme les choses creées) ne laissent pas d'estre finis & limitez. Tellemẽt qu'ẽcore que nous cognoissiõs les effects diuins nous ne pouuõs pas pourtant en cognoistre la cause mesme qui est Dieu. Car (cõme Philõ Iuif a tres-biẽ dit) par ces effets-là nous colligeõs biẽ qu'il y doit auoir vn ouurier & autheur d'iceux, mais non pas qui c'est.

II.
III.

Philo Iud. de Monar.

IV. La seconde c'est qu'il y a peu d'effects diuins qui soient cogneus par les sens: & l'entendement mesme ne conceuant rien qui n'ait esté auparauant en quelqu'vn de ses sens: il s'ensuit qu'il y a bien peu d'effects diuins qui nous soient cognoissables.

V. La troisiesme raison est qu'il nous faut considerer les effects de la diuinité en deux sortes: l'vne en tant qu'ils procedent de l'essence diuine sans distinction des personnes de la sacree-saincte Trinité: l'autre en tant qu'ils procedent de quelqu'vne d'icelles personnes diuines. Or ceux de la premiere sorte nous peuuent estre cogneus par la lumiere naturelle, comme la creation du monde (ainsi que nous l'auons prouué cy-dessus) le gouuernement d'iceluy, la iustification des hommes, & autres semblables. Mais ceux de la seconde sorte nous ne les sçaurions cognoistre par aucune lumiere naturelle, ains seulement par la foy qui est vn don surnaturel de la grace diuine. Par exemple, engendrer est propre à la seule personne du Pere, comme principe sans principe, estre engendré est propre à la seule personne du Fils, comme principe de principe: & proceder esgalement de ces deux est propre à la seule personne du sainct Esprit. Et voila comment les plus hauts mysteres des actions diuines nous estant cachés, encore moins en pouuons-nous cognoistre la cause.

Au ch. 2. du liu. 3.

VI. Il y a encore deux autres moyens pour approcher de la cognoissance diuine tous deux contraires. Car l'vn est positif & l'autre negatif. Le positif est quand ayant conceu quelque perfection nous l'augmentons & amplifions de toute la force de nostre entendement pour l'attribuer à Dieu, ainsi que nous toucherons derechef cy-apres au liure

suiuant, lors que nous discourrons des attributs de Dieu affirmatifs. Mais ce moyen est encore imparfait, quoy qu'il soit agreable à Dieu en tant que nous faisons tout ce que nous pouuons : toutefois il est imparfait, dy ie, parce que nous-nous imaginons ces perfections-là comme des proprietés ou accidens : & en Dieu il n'y a rien qui ne luy soit essentiel.

L'autre moyen est bien meilleur: par lequel nous VII.
esloignons de Dieu toute sorte de composition ou d'imperfection. Car à cause de nostre maniere grossiere de conceuoir (qui ne peut estre que composee comme nous sommes composés de corps & d'ame) nous ne pouuons tout à coup comprendre la simplicité des pures intelligences: c'est pourquoy pour y paruenir il les faut despoüiller de toute la composition que nous-nous imaginons en icelles. Ce que non seulement les Theologiens ont cogneu, mais aussi les anciens Philosophes.

Plotin.c.3.& 4.lib.9 en.6. Dion[illegible].5. & 7. de diui.nom Cle Alexãd. lib.5. Strom. Grego. Nazian. orat.2.de The.

Or toute ceste composition & imperfection qu'il conuient esloigner de Dieu se reduit à quatre chefs principaux, ainsi que remarque diuinement bien Moyse Rabbin Ægyptiẽ. Le premier c'est toute sor- VIII.
te de matiere & de nature corporelle, par ce que Dieu est vn esprit. Le second, toute sorte de changement, par ce qu'il est immuable. Le troisiesme, toute sorte de priuation ou defaut de perfection, par ce qu'il est infiniement parfait comprenant non seulement les perfections de toutes creatures, mais aussi infinies autres, qui ne sont neantmoins & ne sont en luy qu'vne seule perfection essentielle. Le quatriesme, c'est la ressemblance aux creatures : par ce qu'encore bien que nous disions que l'homme soit creé à la semblance

Rabbi. Moyses.

& image de Dieu, c'est tousiours vne image imparfaite & grossiere, ainsi que i'ay remarqué ailleurs. Car en vn mot il n'y a nulle proportion des creatures au createur. Ces quatre choses donc ainsi ostees & separees de la diuinité auec contention d'esprit, quiconque pourra conceuoir quelque essence tres-pure, tres-simple & tres-parfaite approchera le plus pres qu'il se peut en ceste vie de la cognoissance de Dieu.

Au liure 6. cha.7.

IX. Mais quoy? dira quelqu'vn, pourquoy est-ce que Dieu se cache de nous pendant ceste vie miserable? pourquoy nous priue-il de ce bon-heur? Car en le cognoissant nous l'aimerions, craindrions & glorifierions d'auantage. Ie respons auec S. Gregoire de Nazianze qu'il n'est pas expedient: & ce pour trois raisons remarquables. La premiere, afin que la facilité qu'il y auroit à le cognoistre ne le nous fist moins estimer: comme c'est la coustume des humains de mespriser ce qu'ils ont à aisance. La seconde, afin que aucuns n'entrassent en quelque presomption de luy pouuoir ressembler à l'imitation de Lucifer. La troisiesme, afin que ne le pouuāt parfaitemēt cognoistre durant ceste vie nous soyons tousiours bandez à la contemplation de ce que nous esperons en l'autre, suiuant les promesses qui en sont faites de la part de Dieu mesme aux gens de bien: & que par mesme moyen nous retirions nos affections des choses mortelles, caduques & perissables.

Greg. Nazian. orat 2. de Theolog.

X. Mais encore repliquera quelque esprit curieux, comment est ce qu'en la vie future nous cognoistrons Dieu? sera-ce parfaitement? & comprendrons-nous par mesme moyen tout ce qui est de l'essence diuine? Ce sont icy des questions de Theologie que i'ay traitees ailleurs: toutefois ie les resoudray encore

Au li.5 cha. 23.

encore icy en peu de mots de l'opinion des SS. Peres: C'est que les bien-heureux cognoistront Dieu, par ce qu'il se manifestera clairement à eux, qui auront aussi leurs ames espurees & les corps glorifiez: de maniere qu'ils n'auront nuls empeschemens ny de la part de l'obiect, ny de la part d'eux mesmes. Toutesfois ils le verront infini: mais non pas infiniement, comme parlent les Theologiens fort proprement à ce subiet: ils le verront, dy-ie, & le cognoistront, mais ils ne le comprendront pas: par ce que (comme i'ay souuent dit) il n'y a point de proportiõ entre le createur & la creature, l'vn estant infini & l'autre finie. Et ceste vision se doit encore entendre des yeux de l'ame non pas des yeux corporels, ainsi que nous enseigne l'Euangile. *Ioan.c.3.*

Voilà les moyens que i'ay peu recueillir des plus excellens Theologiens & Philosophes pour paruenir à la cognoissance de Dieu, en tant que nous en pouuõs approcher durant ceste vie mortelle. Maintenant (afin de n'obmettre riẽ d'important à ce subiet) ie veux resoudre les argumens que les athees ont accoustumé d'opposer ou peuuent aduancer pour tascher à destruire la diuinité si cela dependoit de leur folle fantasie.

Les argumens que les athees proposent pour monstrer qu'il n'y a point de Dieu, auec la resolution d'iceux.

Chap. IV.

Sommaire.

I. Comment on peut cognoistre Dieu par le gouuernement & ordre de l'vniuers. II. Athees. III. Argument 1. des athees. IV. Argument 2. V. Argument 3. VI. Argument 4. VII. Argument 5. VIII. Argument 6. IX. Qu'il

sant faite bouclier de la foy contre les tentations du diable. X. Response generale aux trois premiers argumens. XI. Solution du 1. argument. XII. Solution du 2. XIII. Solution du 3. XIV. Solution du 4. XV. Solution du 5. XVI. Solution du 6. XVII. Resolution de la question.

I. CE sont les fols (disoit le Roy-Prophete) ce sont vraiemẽt les fols, lesquels disent en leurs cœurs qu'il n'y a point de Dieu. Car ceux qui ont tant soit peu d'vsage de raison apprendront & se persuaderõt facilement qu'il faut de necessité qu'il y ait quelque diuinité qui conduise & regisse auec vn si bel ordre que nous y apperceuons, ce grand vniuers en son tout & en ses parties : qui entretienne la liaison estroite de tant de belles choses diuerses, qui face renaistre les vnes des autres, & conserue les especes chascune en sa difference & proprietez naturelles: estant aussi merueilleuse en la fabrique & conseruation des plus viles & petites creatures que des plus excellentes & plus grandes : qui face rouler d'vn bransle & mouuement tousiours egal ces grosses boules celestes, & nous enuoye par vn changement reglé les diuerses saisons de l'annee. De maniere que comme l'on estimeroit vn passant estranger du tout stupide & incurieux si trauersant vn grand & florissant Royaume, il ne s'enqueroit qui en estoit le Roy. Ainsi faut-il estimer du tout abruty celuy lequel pendant le passage de ceste vie voiant la grandeur des merueilles de l'vniuers, ne s'enquerroit pas qui en est le gouuerneur & moderateur.

Psal. 13. Plato l. 1 de le. Ari. l. 12. Metaph. Cic. 1. de natur. Deorum. Plut c. 1. l. de Plac. Phil. Iud. 1. de monarch. Iust. Mar in q q 6. Gre. Naz orat. 1. de Th. Atha. cont gent. Lact. c. 2. l. 1. diuin. instit. Arnob. l. 1. adu. gen.

II. Ce que Diagoras Melien, les deux Eumeres, le Tegéante & le Cyrenien Protagoras, Theodore disciple d'Aristippe, Bion auditeur de Theodore, Epi-

Plu. c. 7. l. 1. de pla. Philos.

cure, Pline & autres ayant mal consideré, ou n'ayant sceu en faire leur profit, veu qu'ils ont impudemment nié qu'il y ait aucune diuinité, doiuent estre estimez des vrais fols ou des faux Philosophes. Et afin qu'il ne semble pas que nous les condamnions legerement & sans ouir les raisons & argumens de leur infidelité & mescreance, proposons-les hardiment, & puis nous y respondrons par ordre.

Suidas Laër. li.24. & 9. de vita phil. Plin. c.7. l.2. Arno. li.1. adue. gen.

III. Le premier argument est donc tel, Si Dieu estoit il seroit immense & infiny: & estant tel il n'y auroit rien de si manifeste & cognoissable que luy. Or au contraire il n'y a rien de plus caché: Car, comme dit le Prophete, *Il a fait son cachot dans les tenebres.* Il n'y a donc point de Dieu, Que l'immensité & infinité le deust rendre tres-manifestement cognoissable, il est aisé à le prouuer. Car comme les choses extremement petites eschappent & se desrobent à nos sens: ainsi par raison contraire les immenses & infinies doiuent estre d'autant plus manifestes, notoires & perceptibles, veu mesmes qu'elles sont tousiours & en tous lieux presentes.

IV. Le II. Si Dieu estoit, ce seroit le vray estant, l'estre mesme, & le principe de tout ce qui a & peut auoir estre: & partant il n'y auroit rien de plus cognoissable. Car tout ainsi que les choses qui n'ont point de substance naturelle sont imperceptibles, comme la matiere premiere: aussi par sens contraire celles qui ont vne tres-parfaite & tres-certaine substance, voire qui cõtiennent en soy l'estre de toutes autres choses, comme l'on dit de Dieu, doiuent estre d'autant plus manifestes & cognuës.

V. Le III. Si Dieu estoit, il seroit tres-simple, indiuisible & exempt de toute cõpositiõ & par ainsi d'au-

tant plus perceptible & aisé à cognoistre. Car comme la confusion, la meslange & composition rend nostre cognoissance confuse & incertaine. Ainsi la simplicité de Dieu le nous deuroit rendre d'autant plus cognoissable. Or au contraire il n'y a rien de plus caché, comme il a esté dit & demeuré d'accord entre ceux qui croyent en Dieu. Il s'ensuit donc que Dieu n'est point & ne peut estre.

VI. Le IV. Si l'vn des cõtraires est infini, il est tres-certain qu'il ne reste point de lieu en la nature des choses à son contraire. Or si Dieu estoit il deuroit estre infiniement bon, comme tous ceux qui croyent en luy en demeurent aussi d'accord: Et partant il n'y auroit point de mal en la nature des choses. Toutefois il est tout notoire qu'il y a du mal, comme le peché. Partant Dieu n'est point en aucune sorte.

VII. Le V. Si Dieu estoit, il seroit tres-iuste. Or c'est vn des plus remarquables effects de la iustice de salarier les gens de bien, & punir les meschans: & toutesfois nous voyõs au contraire les meschans comblez ordinairement de biens & de bon-heur, & les gens de bien affligez de tribulations & de mal-heur, Dieu n'est donc point, n'estant pas iuste en tolerant vne si manifeste iniustice.

VIII. Le VI. Ce seroit en vain establir plus grand nombre de principes en ce à quoy vn moindre nombre est suffisant. Or toutes les choses du monde se peuuent reduire à certains principes autres que Dieu, & suffisant sans Dieu: à sçauoir les choses naturelles à la nature, & celles qui consistent en discours, à la raison & volonté humaine. Partant c'est en vain qu'on establit Dieu pour vn autre principe.

IX. Voilà beaucoup de raisons qui pourroient aucunement esbranler les foibles cerueaux des personnes

irreligieuses, mesmement lors que delaissees de la grace diuine, les suggestions & mal-heureuses impressions des malins esprits leur rehaussent l'apparence d'icelles. Mais il est aisé d'y respondre & les reduire à neant, sans y apporter autrement ce qui est de la foy: laquelle neãtmoins doibt preualoir en ces choses. Voire mesmes ie ne cõseilleray iamais à personne de reuoquer en doubte si Dieu est, par aucune controuerse dressee de gayeté de cœur ou pour faire preuue de sa subtilité ou gentilesse d'esprit. Car le diable encore plus subtil se fourre volontiers en telles controuerses, augmente les doubtes, & souuent rend serieuses les choses qui n'ont esté proposees ou opposees que par ieu & galãterie. Et lors que telles tentations arriuent il faut se munir & fortifier principalement de la foy, & auoir recours aux prieres. Cet aduertissement soit receu en bonne part du lecteur Chrestien. Resoluons maintenant les susdicts argumens.

Nous pourrions respondre à tous les trois premiers argumens ensemble en accordant qu'il n'y a rien de plus present & manifeste que Dieu, ny plus cognoissable à vn entendement qui en seroit capable & luy seroit proportionné: niant neantmoins qu'il ne soit point, pour n'estre pas cogneu de l'entendement humain: lequel en est du tout incapable pẽdant ceste vie: & ceste incapacité procede de deux causes: l'vne que Dieu est infini & l'entendement humain infini: l'autre que nostre entẽdemẽt ne peut perceuoir ses obiets que par des especes grossieres des choses materielles qui luy sont rapportees par les organes des sens: tellement que Dieu qui est vn esprit tres-pur & tres-simple, exempt de toute matiere & de toute composition ne peut estre cogneu X.

ny conceu de nostre entendement pendant ceste vie. Pour faire donc que nostre entendement cognoisse il ne luy faut point proposer des obiets extremes, ains proportionnez à sa capacité. Ceste response suffiroit à tous ces trois argumẽs: mais ie suis contẽt (à cause de l'importance du subiet) de l'appliquer à chascun particulierement.

XI. Au 1. donc ie respons en niant que Dieu ne soit point pour ce que nous le pouuõs cognoistre: ce defaut procedant de nostre entendement, lequel estant finy ne peut comprendre vn obiet infini, comme Dieu. Car du finy à l'infiny il n'y a nulle proportion: voire mesmes que de l'infiny (selon la doctrine du Philosophe) il n'y a point de science. Dieu dõcques, non pour n'estre pas, mais au contraire pour estre trop present en est moins cognoissable. Car comme les obiets qu'on mettroit tout contre les yeux ne sont point visibles. Ainsi Dieu, à cause de son infinité par laquelle il remplit toutes choses, pour estre trop present à nostre entendement, ne luy est point perceptible. Car aussi nostre entendement ne perçoit point immediatement les obiects, ains par le moyen des sens: veu que (comme dit le Philosophe) il n'y a rien en l'entendement qui n'ait esté premierement en quelqu'vn des sens.

Arist. li. 2. Meta.

XII. Au 11. argument il faut dire de mesmes que ce qui n'est point du tout & ce qui est infiny n'est point perceptible ny cognoissable à nostre entendement, parce que ce sont deux obiets extremes, l'vn en ce qu'il n'est point du tout, l'autre en ce qu'il est trop present & trop proche en tout & par tout pour estre perceu d'vn instrument de cognoissance qui en est incapable pour sa foiblesse. Tout ainsi donç que i'ay dit cy-deuant que nous ne sçaurions voir

le Soleil, non pas pour quelque defaut de lumiere qui soit en luy : mais au contraire par ce qu'il en a trop, eu esgard à la foiblesse de nostre veuë. Ainsi est-il de l'estre infiny de Dieu au respect de nostre entendement, les facultez duquel sont finies, outre que (comme i'ay dit sur l'argument precedent) il ne perçoit pas immediatement ses obiects, ains par le moyen des sens : & Dieu luy est present immediatement comme à toutes autres choses.

De la resolution des deux argumens precedens celle du III. est aisee à colliger. Car la trop grande simplicité & pureté qui est en Dieu le rend imperceptible à nostre entendement, lequel ne perceuant rien que par des especes grossieres des choses materielles qui luy sont rapportees par les organes des sens, il luy est impossible de perceuoir cet esprit tres-pur & tres-simple, qui d'ailleurs luy est immediatement present. Tout ainsi donc que les corps les plus simples, comme le ciel, le feu elementaire & l'air nous sont inuisibles à cause de leur trop grande tenuité & simplicité : ainsi Dieu qui est la simplicité & la pureté mesme est imperceptible à nostre entendement. Mais d'inferer de là qu'il n'est pas : c'est sotement conclud. Car il y a bien d'autres choses qui sont vrayement, lesquelles nous ne cognoissons pas pourtant & ne les cognoistrons iamais pendant cette vie. XIII.

Au IV. argument il faut respondre que le mal est vne priuation de bien, que c'est rien, & non pas quelque chose ayant estre positif, & partant qu'il n'a point besoing de suppost ou subiet en la nature des choses. Sainct Thomas respond autrement de l'opinion de Sainct XIV. *Th.1.p.q.2. a.3.*

Aug. in Enchi. c. 2. Augustin lequel il allegue : & dit que Dieu tire le bien du mal & ne permet pas le mal que pour quelque bien. Laquelle responſe me ſemble fort courte, & ne ſatisfait pas à la force de l'argument, qui conclud que le mal ne peut eſtre aucunement en la nature, ſi ſon contraire qui eſt le bien, eſt infini. Car de ce que Dieu permet le mal pour en tirer ou faire du bien il ne s'enſuit pas que le mal en ſoy ne ſoit touſiours mal. Et s'il y a du mal, l'argument conclud tres-bien que le biẽ n'eſt donc pas infini. La reſpõſe precedente eſt donc plus aſſeuree : ou bien nous pouuons encore dire que ſuppoſant qu'il y ait du mal en la nature, Dieu ne laiſſe pas d'eſtre infiniement bon : par ce que ſa bonté infinie (qui n'eſt autre choſe que ſon eſſence) remplit & le mal & le bien, & meſmes s'eſtend en infinis eſpaces au delà du monde, & de la nature, là où il n'y a rien : comme nous dirons cy-apres parlant de l'immenſité de Dieu. Ioinct que ce n'eſt pas de meſme de l'infinité d'vn eſprit, comme de celle d'vn corps. Car la verité eſt que s'il y auoit vn corps infiny en la nature, il faudroit de neceſſité qu'il fuſt ſeul, par ce qu'il occuperoit le lieu de tous les corps qui ſont & pourroient eſtre : & s'il y en auoit vn ſeul autre il ſeroit borné & limité par celuy-là : & par ainſi ne ſeroit plus infini. Mais l'eſſence infinie de Dieu qui eſt ſpirituelle n'occupe point de place, & ſi contient & remplit de toutes choſes de quelque qualité qu'elles ſoient, diuerſement toutefois, comme nous enſeignerons en ſon lieu.

Au ch. 7. du liu. 10.

Au ch. 6. du li. 10.

XV. Au V. ie reſpons que quand Dieu permet que les gens de bien ſoient affligés en ce monde, & les meſchans au contraire comblez de toute proſperité & delices, tant s'en faut que ce ſoit iniuſtice, qu'au

contraire c'est vne admirable preuue de sa iustice. Car (comme dit tres-bien sainct Chrysostome allegué aux saincts Canons) il n'y a celuy si homme de bien qui n'offense Dieu par quelque peché : dont il est puny temporellement en ce monde, attendant en l'autre la recompense d'vne couronne eternelle. Ioinct que Dieu afflige quelquesfois les gẽs de bien pour les contenir en deuoir & pour esprouuer leur patience. Pareillement il n'y a celuy si meschant, qui ne face quelque bonne œuure, pour laquelle Dieu le comble de biens temporels luy reseruant neantmoins vn supplice eternel pour ses forfaicts ordinaires s'il n'en faict penitence. Ce que i'ay plus amplement traicté en mon discours des causes de la vie & de la mort ch. 4.

Ca. quid ergo, de pœn. d. 3.

XVI. Au VI. il faut nier que la nature ny la raison ny la volonté humaine soient principes absolus & tels que Dieu, sans lequel ils ne peuuent subsister : ainsi qu'Aristote mesmes a cogneu. Mais Dieu subsiste bien sans eux, comme il a faict de toute eternité auant qu'il eust creé le monde. Ils sont donc principes au regard de ce qui depend d'eux : mais neantmoins ils dependent eux-mesmes de Dieu, comme seul absolu principe des principes.

Arist. lib. 12. Met.

XVII. Aprés tout il faut resoudre en vn mot que Dieu est du tout incognoissable & indemonstrable par principes antecedens, parce qu'il n'y en a point : ce que les Latins disent *à priori* : & au contraire qu'il n'y a rien de plus manifeste & cognoissable *à posteriori*, que Dieu mesme, à sçauoir par les merueilles de ses œuures. Ce que plusieurs doctes hommes ayans amplement monstré par des volumes entiers, & particulierement Louys de Grenade, ie ne m'arresteray point à telles preuues tirees des choses naturel-

les: ains en choisiray encore de plus fortes appuyees sur les maximes de la Metaphysique, laquelle par vne voye moyenne nous conduit à la cognoissance de Dieu, à sçauoir par les principes esgaux & correlatifs à Dieu mesme: comme par la diuision des causes efficientes & de l'estant. Car en diuisant les causes efficientes en celle qui est la premiere & celles qui en dependent, la premiere c'est Dieu: & diuisant l'estant en fini & infini, l'infini c'est Dieu. Ainsi donc apres auoir destruit les erreurs des athees il faut fortifier nostre opinion par des raisons surnaturelles.

Que Dieu est vrayement.

CHAP. V.

Sommaire.

I. Belle sentence d'Aristote. II. Proposition necessaire. III. Autre proposition necessaire. IV. Dilemme. V. Que les causes efficientes ne peuuent estre infinies en masse. VI. Ny en duree, si ce n'est Dieu. VII. Ny en nombre. VIII. Qu'il y a vne cause premiere. IX. Preuue de cela mesme. X. En la ligne droite. XI. En la circulaire. XII. Contre la reciprocation des causes & effects. XIII. Demonstrations. XIV. La figure circulaire n'est point infinie. XV. Autre argument contre la reciprocation des causes. XVI. Preuue de la diuinité par le mouuement.

I. ARistote a tres-dignement philosophé lors qu'il a dit que ceux qui nient que le feu soit chaud ont besoing de l'esprouuer par le sentiment, & ceux qui nient que Dieu soit ne meritent point instruction, mais supplice. Toutesfois parce que la Metaphysique n'est pas fondee sur la nuë foy sans demonstration ny preuue quelconque, comme la Theologie: & n'establit point la peine contre les

mescreans comme la Politique:ains combat par raisõ pour vaincre l'obstinee opiniastreté des athees: il sera bien à propos de demeurer dans les limites du precepte de ceste science, laquelle nous traictons. Et par ainsi il faut tascher de reduire par raisons & argumens ces athees & mescreans à la cognoissance du souuerain bien qu'ils mescognoissent & ignorent. Escoutez donc athees mal-heureux, qui recherchez des preuues en ce que la seule foy doit operer:en quoy aussi vous n'aurez nul merite parce que vous n'aurez nulle foy.

Il faut de necessité que l'vne de ces trois propositions qui s'ensuiuent, soit veritable. II.

1 *Toutes choses sont de toute eternité.*
2 *Toutes choses ont esté faictes.*
3 *Vne ou aucunes d'icelles sont de toute eternité. Et toutes les autres on esté faictes.*

La 1. est notoirement faulse. Car nous voyons ordinairement le commencement & la fin, la naissance & la mort de la pluspart des choses.

La II. est impossible, comme ie monstreray en suite. Il s'ensuit donc de necessité que la troisiesme est veritable. Toutesfois parce qu'elle est couchee auec ceste alternation, *vne ou aucunes*, ie dy plus clairement *qu'il n'y a qu'vne seule chose de toute eternité, de laquelle toutes les autres ont esté faictes ou creées.* Au chapitre suiuant ie prouueray qu'il n'y en peut auoir plusieurs de toute eternité. Maintenant il faut monstrer que toutes choses n'ont pas esté faictes: ains qu'il y en a de necessité quelqu'vne laquelle est de soy, & faict toutes les autres, & l'appellons Dieu. Raisonnons donc en ceste sorte.

III. Tout ce qui est fait est fait par soy ou par autruy. Par soy ou de soy il ne se peut. Car pour se faire soy-mesme il faudroit desia estre: & estant ce seroit vne contradiction manifeste, que la chose qui est desia se fist elle mesme: d'autant que faire quelque chose c'est la produire de la puissance à l'acte (comme parlent les Philosophes) cela presuppose, dy-ie, qu'elle ne soit pas & puisse estre. Or il n'y a rien qui puisse estre & n'estre pas ensemble en mesme temps. Il n'y a donc rien qui se puisse faire soy-mesme: ains il faut de necessité que tout ce qui est fait, soit fait par vn autre.

IV. Cela ainsi presupposé & accordé i'argumente en ceste maniere. Si tout ce qui est fait est fait par autruy, il faut encore que la derniere cause efficiente, & les moyennes & les premieres en si grand nombre qu'on voudra ayent esté faictes ou non. S'il y en a quelqu'vne en fin qui se trouue n'auoir pas esté faite ce sera elle qui fera les autres, & sera necessairement de soy: & c'est ce que nous appellons Dieu. Si au contraire quelqu'vn veut opiniastrer que toutes choses ont esté faittes, ie le presseray encore par ce dilemme. Si toutes les causes efficientes ont esté faites par autres, c'est à dire ont chacune quelque autre cause efficiente, ou elles sont infinies ou ne le sont pas. Si elles ne sont pas infinies, il faut donc en fin s'arrester à quelqu'vne qui sera la premiere & sans cause: & c'est encore Dieu que nous cherchons. S'il soustient au contraire qu'elles sont infinies, pour euiter d'accorder vne premiere cause qui soit de soy sans cause precedente: ie le conuaincray par les raisons qui s'ensuiuent.

V. Premieremẽt les causes efficientes ne peuuẽt estre dites infinies en masse: parce qu'il n'y en pourroit

auoir qu'vne, laquelle conteint & occupast le lieu de toutes les autres. Ce qui ne se peut, comme i'ay monstré en ma Physique. *Au l. 4.c.13*

VI. En second lieu elles ne le sont point aussi en essence, ny en duree: car nous voyons toutes les causes naturelles bornees & limitees & en leur essence & en leur duree. Que si on m'en accorde quelqu'vne infinie en essence qui comprint par ce moyen l'estre de toutes choses, ou bien infinie en duree, c'est à dire eternelle sans commencement ny fin, ce seroit par mesme moyen aduouër Dieu. Bref si les causes efficientes pouuoyent estre dites infinies ce seroit à cause de leur nombre. Or elles ne peuuent estre dites infinies à cause de leur nombre. Elles ne sont donc point en aucune sorte infinies. Ie prouue la reprise de mon syllogisme precedent par deux raisons.

VII. L'vne est telle: Ce qui est infini ne peut estre outrepassé ny accreu: Le nombre des causes efficientes peut estre outrepassé & accreu: Le nombre donc des causes efficientes n'est pas infini. La proposition est toute notoire. La reprise se peut confirmer aisément. Car en adioustant vne seule cause efficiente à celles qui sont desia, le nombre en sera outrepassé & accreu: comme nous voyons iournellement en la production des indiuidus & plus clairement en la succession & generation des animaux & des plantes. Car ce qui produit de nouueau son semblable est vne nouuelle cause, & la chose de nouueau produite est vn nouuel effect, qui borne & limite le nombre precedent pour bien grand qu'il soit.

VIII. Voicy l'autre raisõ. En l'ordre ou depẽdãce de plusieurs causes où il y en a vne derniere, il y en a aussi

vne ou plusieurs moyennes: & là où il y en a vne ou plusieurs moyennes il y en a vne premiere. Car la derniere est ainsi appellee au respect de la moyenne, & la moyenne au respect de la premiere. Or en l'ordre des causes il y en a vne derniere, comme il est tout notoire. Il s'ensuit donc qu'il y en a quelqu'vne moyenne, & premiere. Et par ainsi le nombre des causes se trouuera de toutes parts finy: & la premiere qui ne dependra point de nulle autre, c'est Dieu.

IX. Nous auons encore vn autre moyen de trouuer Dieu par la causalité ou dependance des causes efficientes. Car il faut de necessité qu'elles dependent toutes l'vne de l'autre, ou non. Si elles ne dependent pas toutes l'vne de l'autre: il n'y a donc point d'infinité en leur ordre: ains nous en auons desia trouué le bout en celle qui ne depend point de nulle autre cause: laquelle par consequent est de soy-mesme: & c'est encore trouuer Dieu de ce costé-là. De dire au contraire qu'elles dependent toutes l'vne de l'autre cela est absurde & impossible: comme il se peut mõstrer par ce dilemme.

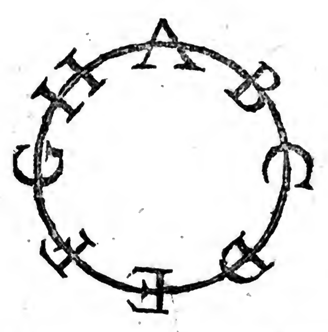
X. Tel ordre & dependance des causes efficientes est ou directe ou circulaire. Si telle dependance est directe il y a deux bouts, & par consequent il y a vne premiere cause qui ne depend de nulle autre, comme il y en a vne derniere, laquelle est immediatement suiuie du dernier effect. Par exemple, ie suis l'effect prochain de mon pere, & luy l'effect de mon ayeul: & celuy-cy de mon bisayeul, & ainsi iusques à Adam: Adam est l'effect de Dieu, au dessus duquel on ne sçauroit trouuer aucune autre cause. Car s'il y en auoit quelqu'vne, Dieu seroit son effect: & ne seroit pas vrayement Dieu, mais ce

seroit elle. Ainsi donc il est notoire qu'en la dependance directe, c'est à dire en laquelle les causes sont arrangees l'vne sous l'autre suiuant leur ordre de production, il y a deux bouts. L'vn qui est le principe des principes, la cause des causes & la premiere cause, c'est à dire Dieu ; l'autre la derniere cause de laquelle depend immediatement le dernier effect, c'est à dire la derniere chose produite, auant qu'elle en ait produit vne autre.

Que si on veut introduire vne circularité de causes dependantes reciproquement l'vne de l'autre, comme les chainons d'vne chaine attachees & accrochés ensemble, ie me sera bien aisé de dissoudre telle connexité & enchaineure. Car premierement s'il y a vn dernier effect, comme il a esté cy-deuant monstré estre notoire en toutes les especes du monde, voilà vn bout : & par consequent la cause qui tient à cest effect de l'autre costé est la premiere cause, comme le premier chainon d'vne chaine duquel tous les autres dependent. XI.

Que si on me repart à cela que ceste cause que i'appelle premiere, ne l'est pas: ains est indifferente comme les autres: & neantmoins reciproquement effect & cause de ses prochaines causes ausquelles elle tient, & en depend comme elles dependent d'elle: ie replique que cela est du tout absurde: d'autant que ce qui est cause de quelque chose ne peut estre reciproquement son effect. Car (comme i'ay dit dés le commencement de ceste dispute) rien ne peut estre & n'estre pas ensemble : & de mesme ce qui n'est pas encore ne peut estre la cause de ce qui est desia: par exẽple, ie ne puis pas estre reciproquemẽt pere de mon pere, comme il est le mien: ny luy mon XII.

fils comme ie suis le sien. Partant l'effect ne peut estre reciproquement la cause de sa cause, non plus que la cause ne peut estre l'effect de son effect: comme il est demonstré plus clairement en la figure suiuante.



XIII. Presuppofez que toutes les lettres descrites en la circonference ou contour de ce cercle soyent les causes dependantes toutes reciproquement l'vne de l'autre, & commencez là où bon vous semblera: par exemple en A. Si B, donc a esté faict ou engendré de A: C, de B: D, de C: E, de D: F, de E: G, de F: H, de G: il s'ensuiura que A, lequel vous auiés pris pour la premiere cause sera de necessité l'effect de son prochain effect, B: ou bien (ce qui est encore plus monstrueux & absurde) il sera engendré de H, qui est le dernier effect de toutes les causes precedentes: comme qui me diroit estre le pere de mon pere, ou mesmes le pere d'Adam le premier pere de tous les hommes.

XIV. D'ailleurs (cōme i'ay aussi remarqué en ma Physiq;) il ne se faut pas persuader, que la figure circulaire

soit infinie,

infinie, par ce qu'elle n'a point de bout apparẽt. Car les bouts seront là où vous voudrez. Par exemple marquez vn poinct en telle part que vous voudrez de la figure precedente comme en H, & parcourant toute la circonference ou contour vous retrouuerez bien tost le mesme poinct en H: tellement que par là vous iugerez qu'elle n'est pas infinie.

Voicy encore vn moyen de destruire la reciprocatiõ & enchaineure des causes, & par mesme moyẽ de paruenir iusques à Dieu, raisonnant en ceste sorte. Si deux choses peuuent estre reciproquemẽt causes efficiẽtes l'vne de l'autre, il faudroit qu'elles eussent esté ensemble de toute eternité, ou non. Si elles auoient esté de toute eternité ensemble, elles ne seroiẽt pas causes l'vne de l'autre: ains toutes deux sãs cause: & voila ceste enchaineure & reciprocation des causes ostee de ce costé-là. Si au contraire elles n'ont pas esté de toute eternité ensemble, l'vne dõcques a esté auant l'autre: & par ainsi de soy-mesme, ou de ceste autre, ou d'vne troisiesme cause. Si c'est d'vne troisiesme, ce n'est donc pas de celle-là qu'on auoit prise pour cause. Et voilà encore la reciprocation des causes destruite. Elle ne peut non plus auoir esté faite de l'autre qui luy est posterieure en existẽce: par ce que, comme il a esté desia dit, & est trop notoire, ce qui est ne peut estre produit ny fait de ce qui n'est pas encore. Reste donc que si elle a esté faite, ç'ait esté par elle mesme, ou du tout qu'elle n'ayt point esté iamais faite, qu'elle soit ingeneree de toute eternité. Or il est certain qu'vne chose ne se peut faire elle mesme, à cause de la contradiction cy-dessus remarquee au cõmencement de ceste dispute. Il s'ensuit donc qu'elle est de toute eternité. Et par ainsi on paruiẽt à Dieu par ces degrez tout aussi XV.

bien que de l'autre costé. Car celuy qui est le princi-pe & la cause de toutes les causes se rencontre tousiours le premier en l'ordre de la causalité.

XVI. Aristote, Auerroys & autres ont tasché à mõstrer par le mouuement, qui est fondé sur principes naturels, que Dieu est: & semble que S. Thomas ait suiui leur opinion. D'autres au contraire ont soustenu que cela estoit impossible. Mais il me sẽble qu'il est aisé de les accorder en disant que par le seul mouuement on ne peut pas demonstrer Dieu encore qu'on trouue le premier moteur. Toutefois qu'en adioustant vn principe de la Metaphysique à ceux de la Physique qui enseigne le mouuement, l'on pourra paruenir iusques à Dieu. Car apres que par degrés naturels, c'est à dire par raisons naturelles ie seray monté iusques au premier moteur, par lequel i'entẽs icy l'intelligence mouuante le premier mobile, il me faut de necessité, pour passer outre, auoir recours à la Metaphysique, & raisonner ainsi. Ou ce premier moteur est de soy ou d'vn autre: par ce que sa puissance est limitee par son action & mouuement en ce qu'il ne meut qu'vn orbe. Il est dõc dependant d'vn autre superieur qui est au dessus de tout mouuemẽt & de tous les moteurs: duquel la puissance n'est point limitee ny bornee. Et celuy-cy est le Dieu tout-puissant que nous recherchons.

Ari. li. 8. Phys. c. 7. Th. 1. p. q. 2. a. 3.

Que si quelque opiniastre tombant de l'atheisme en superstition, cõme de Charybdis en Scylla soustenoit qu'il n'y a pas vne seule premiere cause de toute eternité, ains plusieurs ensemble. I'aduoüeray ingenuëment que par les precedens argumens, il ne demeure pas en cela entierement conuaincu. Toutefois pour oster ceste pluralité de Dieux il sera bien aisé de l'instruire & demonstrer par raisons irrepro-

chables que Dieu est vnique & ne peut auoir non plus de compaignon que de superieur.

Que Dieu est vnique. CHAP. VI.

Sommaire.

I. Excellence de sa Monarchie. II. Les defauts procedent souuẽt du Monarque iamais de la Monarchie. III. Argumẽt 1. pour prouuer qu'il n'y a qu'vn seul Dieu. IV. Argumẽt 2. V. Argument 3. VI. Argument 4. VII. Contre la pluralité des Dieux du paganisme. VIII. Conclusion & resolution de toute la dispute auec remarque de certaines heresies.

LEs plus habiles hommes de tous les siecles passez qui ont traité de l'estat politique, ont tenu que la Monarchie excelloit sur toutes autres sortes de gouuernemẽt. Car en toutes les autres la pluralité des gouuerneurs apporte diuersité de volontés: la diuersité des volontés engendre noises & dissensions, meurtres, trahisons, guerres ciuiles & autres malheurs qui sont la dissolution & ruine des plus puissans estats du monde. Que si cela est pour le mieux és choses humaines, que doibt-ce estre és diuines qui sont tres-parfaitement & tres-sagement ordonnees & reglées? C'est ce que disoit tres-bien à propos S. Cyprien en ces termes : *Pour monstrer qu'est ce que de l'Empire diuin, empruntons l'exemple de la terre : y eust il iamais societé de Royaume qui ne commençast par desloyauté, & qui ne finit auec effusion de sang?* Duquel argumẽt se sert aussi S. Iean Damascene & autres. Et à ce propos le Philosophe escrit aussi que les causes de l'vniuers ne peuuẽt subsister sans vn bon gouuernement, lequel ne doit dependre que d'vn seul gouuerneur, ainsi qu'auoit chanté le diuin Homere. I.

Cypr. de idol. vanit. 2. Io. Dam. c. 5. lib. 1 de fid. ort. Th. c. 42. lib. 2. cont. gent. Lact c. 3 l. 2. diui. instit. Ari. l. 12. Met. c. vl. Home. 2. Iliad.

Pluralité de Roys met tout en desarroy,
Qu'il n'y ayt qu'vn Seign. qu'il n'y ayt qu'vn seul Roy.

II. Que si les Monarchies humaines sont aucunefois pernicieuses au peuple, ce n'est pas pourtant que ce gouuernemẽt soit en soy moins excellent & parfait que les autres: ains cela procede du vice ou defaut du monarque lors qu'il est meschãt, ignorãt, ou impuissant. C'est pourquoy Auguste ayant resolu de se descharger de l'empire du monde pour restablir l'estat populaire & se rẽdre homme priué, ses amis luy dissuaderẽt & l'en diuertirent: luy remõstrans que tandis qu'il y a vn bõ prince, puissãt & capable, tel qu'il estoit, l'estat n'en peut estre que tres florissant. Mais tels defauts ne peuuẽt tomber en la diuinité, ains luy sont du tout incompatibles. Car Dieu ne seroit pas Dieu s'il n'estoit tout bõ, tout puissant & tout sage: en luy sont toutes perfections infinies, comme nous mõstrerõs cy-apres en discourant des attributs de la diuinité. Il y a plusieurs autres belles & veritables raisons que l'on rapporte cõmunemẽt sur ce subiet: dõt la plus part sont poursuiuies elegãment par Lactãce: lesquelles toutefois ne me semblãt pas necessaires pour conuaincre entierement les infideles, il les faut presser par les argumens qui s'ensuiuent.

Suet. in August.

Lact. c. 3. l. 1. & c. 5. li. 2. diui. instit.

III. S'il y auoit pluralité de Dieux ils seroient tous & tousiours d'accord ensemble, ou ils ne le seroient pas. Laquelle des deux parties de ce dilemme qu'on accorde, il s'ensuiura tousiours qu'il n'y peut auoir qu'vn seul Dieu. Car s'ils sont tous & tousiours d'accord entr'eux, il faut neantmoins qu'ils soient tous egalement bons, puissans, & sages, ou bien qu'ils le soient les vns plus, les autres moins. S'ils ne sont pas egalement bons, puissans & sages, ains les vns moins que les autres (ou l'vn moins que l'autre les reduisant à deux) les moins bons, moins puissans & moins sages ne meritent pas d'estre appellés Dieux,

& ne peuuent estre Dieux : d'autant que *moins* est marque d'imperfection, d'impuissance & insuffisance, qualités du tout estrangees de la diuinité. Et par consequent il n'en y peut auoir qu'vn seul tres-parfait en bonté, puissance & sagesse. Tous les autres sont creatures de celuy-là, soient Anges ou hommes, quelque perfection qu'ils puissent auoir en soy.

Si tous estoient egalement bons, & puissans & sages, ou ils auroient besoin l'vn de l'autre à soustenir la charge du gouuernement & cõduite de l'vniuers, ou bien ils n'en auroient pas besoing. S'ils n'auoient pas besoing l'vn de l'autre, ils seroient tous inutiles excepté vn. Que si és choses naturelles il n'y a rien de superflu, rien en vain, rien inutile, quelle absurdité seroit-ce de voir les diuinités inutiles, vaines & superflues? IV.

Si au contraire ces Dieux auoient besoing de l'ayde l'vn de l'autre pour s'entresoulager, soit regnans en mesme temps, comme les Roys de Sparte, soit alternatiuement, comme Eteocles, & Polynices, ou Amulius & Numitor, il s'ensuiuroit qu'ils seroient foibles & impuissans, & l'impuissance estant comme marque d'extreme imperfectiõ, elle ne peut estre en Dieu. Partant il n'y peut auoir pluralité de Dieux. V.

Voyla pour le regard de l'vne branche du premier dilemme. Venons maintenãt à l'autre. Si ces Dieux n'estoient pas tousiours d'accord, leur dissensiõ procederoit de quelque imperfection. Car il est de necessité que ceux qui tiendroient la meilleure & plus saine opinion fussent plus sages & parfaits que les autres : & en matiere de perfection on ne peut dire moins sans marquer imperfectiõ: d'autãt qu'en auoir moins qu'vn autre ou moins qu'on n'en peut auoir, c'est en auoir besoing pour estre entierement accõ- VI.

pli. Or Dieu ne peut estre plus accompli qu'il est. Il n'y peut dõc auoir qu'vn seul Dieu. Ioinct que la perfection est vniforme & ne se peut dementir ny resister à soy mesme par conflit de diuerses volontés ny autrement en maniere quelconque.

VII. Ces mesmes argumens seruiront aussi à destruire l'erreur du paganisme qui s'imaginoit pluralité de Dieux attribuant à chacun son gouuernemẽt particulier: cõme celuy du Ciel à Iupiter, celuy de la mer à Neptune, celuy des Enfers à Plutõ, celuy des moissons à Ceres, celuy du vin à Bacchus, celuy du bestial à Pã, celuy de la chasse à Diane, celuy des forests aux Syluains, Faunes & Satyres, celuy de la guerre à Mars & à Bellone, celuy des arts & des sciences à Apollon & Minerue dediant particulierement l'eloquẽce à Mercure, la Medecine à Æsculape, l'Amour à Venus, le feu & la forge à Vulcain, les vens à Æole, & ainsi des autres, cõme Alexandre Neapolitain a soigneusement recueilli & remarqué. Toute ceste tourbe inutile (dy-ie) peut estre facilemẽt destruire par la force des raisons precedentes. Car si particulieremẽt chacun de ces Dieux n'est pas assez puissant & suffisant pour gouuerner de toute eternité & à iamais tout le monde, voire plusieurs mondes (si plusieurs il y en auoit, comme tenoient Callisthenes & Metrodorus) c'est tousiours accorder leur foiblesse & imperfection, qui ne peut escheoir en la diuinité, & de leur attribuer à chacun son particulier gouuernement ce seroit limiter leurs empires comme ceux des roitelets de la terre. Si au contraire chascun en son particulier est assez puissant & suffisant pour gouuerner tout le monde, quelle multitude inutile & oisiue seroit-ce? comment se pourroient accorder à iamais tant de gens ensemble, mesme y ayant

Alex ab Alex c. 4. lib. 6. Genial. dier.

parmy eux tant de femmes ? Ce que cognoissant les Poëtes (& notamment Homere) ils descriuent souuēt leurs querelles, debats & combats. Mais (qui plus est) comment pourroient estre Dieux ces gens-cy qui ont esté engendrez & sont nais les vns des autres : & estans reuestus de toutes les infirmitez humaines ont esté vrayement hommes mortels.

Concluons donc qu'il n'y peut auoir qu'vn seul Dieu, auquel sont toutes perfectiōs ensemble, vnies neantmoins à son essence: comme il sera monstré en son lieu : lesquelles estant diuisees & separees en plusieurs & diuers subiects seroient d'autant affoiblies : voire mesmes ces diuers subiects seroient distingués par quelque difference: & la difference feroit remarquer en chascun particulierement plus ou moins de perfection qu'en l'autre: ce qui est par trop absurde en la diuinité, comme il a esté assez suffisamment prouué. Mais comme l'vnité est indiuisible, simple, sans composition, sans principe, neantmoins le principe de toute multitude : ainsi Dieu est vn, indiuisible, simple sans composition, sans principe, & neantmoins le principe de toutes choses. Bref (comme dit tres-bien Tertulian) *il n'y a point de Dieu s'il n'est seul & vnique*. Et partant les Gnostiques & Manicheens heretiques demeurent assez conuaincus : lesquels establissoient deux Dieux : l'vn auteur du bien & l'autre du mal, ne pouuās s'imaginer qu'vn mesme Dieu fut auteur de deux effects si contraires, & ne s'aduisans pas que le mal est vne priuation & non pas quelque chose positiue, notamment le mal de coulpe : & que le mal de peine nous estant enuoyé de Dieu pour nostre salut est plustost bien que mal. Pareillement demeurēt conuaincus Marcion, Cerdon, & Apelles, qui s'imaginoient aussi pluralité de Dieux bons & mauuais:

VIII.

Tert. li. 1. aduers. Marc.

Aug. c. 6. & 22. de heresibus. les folles heresies desquels sont remarqués par S. Augustin en son liure des heresies.

Apres auoir monstré que Dieu est, & qu'il ne peut estre que seul & vnique, disons quelque chose des noms d'iceluy. Car c'est vn grand poinct de sapience de sçauoir dignement nommer la sapience diuine.

Si Dieu peut estre nommé. CHAP. VII.

Sommaire.

I. Les noms sont marques des choses. II. D'où vient qu'ils sont la pluspart peu significatifs des choses. III. Argumët 1. pour monstrer que Dieu ne peut estre dignement nommé. IV. Argument 2. V. Argument 3. que les noms appellatifs ne luy peuuent conuenir. VI. Argument 4. que les noms propres ne luy conuiennent non plus. VII. Comment les noms de toutes choses conuiennent à Dieu. VIII. Comment au contraire le nom de nulle chose n'est aduenant à Dieu.

I. LEs noms ont esté imposez aux choses pour les signifier: aussi ne sont-ils que des signes & marques des choses que nous conceuons: de maniere que les noms les mieux imposez sont ceux qui signifient & expriment le mieux la nature des choses. C'est pourquoy Platon disoit tres bien que c'est à faire aux sages, c'est à dire aux doctes & sçauans, d'imposer les noms aux choses: & Adam ayant esté le plus sçauant de tous les hommes par la science que Dieu luy auoit infuse donna nom à tous les animaux, & à chasque espece suiuant sa propre nature, ainsi que nous enseigne le Prophete. *Plato in Cratylo.* *Gen. 2.*

II. Mais d'autant que nous ne sommes pas doüez d'vne pareille cognoissance des choses naturelles, & qu'ores que nous le fussions il nous seroit malaisé d'exprimer en vn mot la nature de chaque espece: & que neantmoins il est bien aisé d'atteindre à

quelqu'vne de leurs proprietez, cõditiõs, vertus, facultez, ou foiblesses naturelles: & qu'apres tout encore il arriue que le vulgaire est l'autheur d'aucunes langues, que de là nous appellõs vulgaires & corrõpues: il s'en ensuit aussi qu'il y a bien peu de nõs qui expriment nettement & signifiẽt proprement la nature des choses: aucũs qui marquẽt seulemẽt quelqu'vne de leurs proprietez, conditions, ou qualitez: & la plus part qui sont donnez fortuitement par rencontre & sans consideration precedente. Tant y a que tels qu'ils sont ou significatifs de la nature, ou seulement de quelque qualité ou proprieté de la chose, ou bien imposez par rencontre & de l'inuention du vulgaire ignorant, tousiours font-ils remarquer (despuis qu'ils sont receus du cõsentement de tout vn peuple) la chose laquelle on veut donner à entendre par iceux.

III. Mais quant aux noms de Dieu il en est tout autrement que de ceux des creatures. Car luy estant infini & incomprehensible, & par ainsi ne pouuant estre ny cogneu ny conceu par nostre entendement qui est fini & borné, il n'a pas de nom assez energique qui puisse atteindre à l'explicatiõ de sa nature ou essence. Ce que les anciens Peres ont doctement & sainctement remarqué.

Greg. Naz. Ora. 2. & 3. de Theodo. Iust. mart. apol. 2. pro Christ. Lactan. ca. 6. li. de fal. Relig.

IV. D'ailleurs Dieu n'ayant aucunes proprietez ny qualitez separees de son essence, il n'y a point de nom qu'on luy puisse dignement approprier. De luy en attribuer aussi par rencontre ou à l'aduenture, ce seroit mal rencontrer & trop s'aduenturer. Car il vaudroit beaucoup mieux ne le nommer point du tout que de le nõmer inconsiderément & à la volee.

V. Ie veux encore prouuer par vn autre argument que nulle sorte de nom ne peut cõuenir à Dieu. Les

noms sont ou appellatifs ou propres : Or nul nõ ny appellatif ny propre ne peut conuenir à Dieu : il ne peut dõc estre nommé en aucune sorte. C'est pourquoy aussi les Platoniciens l'appelloient ineffable ou indicible. Que nul nom appellatif ne peut conuenir à Dieu il est tout notoire: attẽdu que les noms appellatifs sont cõmuns à plusieurs choses de mesme genre ou espece, comme homme, arbre, ville, fleuue, &c. Mais Dieu estant seul & vnique (comme il a esté prouué cy-deuant) il n'y a point de nom appellatif qui luy soit aduenant.

ἄῤῥητος.

VI. Quant aux noms propres ils sont imposés particulierement aux indiuidus pour les faire distinguer les vns des autres en tant qu'ils sont cõpris sous vne mesme espece, de laquelle ils ont le nõ cõmun auec l'essence: cõme Moyse, Iean, Pierre, Alexandre, &c. lesquels sont distinguez l'vn de l'autre par ces noms là encore qu'ils conuiennẽt en nom selon leur espece & genre, qui sont homme, animal & les autres genres de la substance corporelle: les definitiõs desquels leur conuiennent aussi. Mais Dieu estant vnique & non contenu sous aucune categorie, il n'est ja besoing de luy imposer aucun nom propre pour le distinguer d'aucun autre Dieu, comme vn homme des autres hommes. Cela estoit bon aux payens qui auoient pluralité de Dieux, lesquels il failloit de necessité distinguer par des noms propres, comme Saturne, Iupiter, Mars, Mercure, Apollon, Iunon, Pallas, Venus, Diane, &c. Ce que les anciens Peres ont aussi tres-bien remarqué contre les gentils. Auquel propos Eusebe recite qu'Attalius martyr interrogé quel estoit le nom de son Dieu, respondit qu'il n'auoit point de nom: d'autant (disoit-il) que ceux qui sont plusieurs ont bien besoing de quelque nom

Iust. marti orat paranet. ad gent. Eu ca.3. li.2. hist. Eccles.

pour estre distinguez les vns des autres: mais Dieu estant vnique ne pouuoit auoir nul nom. Ie veux encore adiouster vn beau trait de sainct Augustin sur ce subiect, quoy qu'il ait meilleure grace en Latin qu'en François: *Dieu* (dit-il) qui est ineffable ne peut estre cogneu par le son de deux syllabes: parce que *Deus* en Latin est vn mot de deux syllabes. *Aug. c. 6. li. 1. de doct. Chr. Neque enim Deus ineffabilis in strepitu duarum syllabarum cognoscitur.*

VII. Mais quoy donc? comment est-ce que nous l'inuoquerons & le reclamerons? comment est-ce que nous le loüangerons & glorifierons si nous ne le pouuons tant seulement nommer en quelque sorte? Ie feray à cela vne respõse problematique auec Cœlius Rhodiginus qui l'a prinse & apprinse de sainct Denys: C'est qu'il n'y a chose au monde de laquelle le nom ne conuienne à Dieu: & au contraire qu'il n'y a chose au monde de laquelle le nom puisse conuenir à Dieu. La premiere partie de ce probleme est veritable: d'autant qu'il n'y a creature quelconque spirituelle ny corporelle qui n'ait en soy quelque vestige ou marque du diuin charactere: c'est à dire, qui n'ait quelque analogie enuers son createur, quãd ce ne seroit qu'à cause de l'estre & de la bõté ou perfection naturelle, laquelle respond à l'idee diuine. Car en Dieu estãt les idees de toutes creatures (cõme il sera monstré cy-apres) en cela mesmes le nom de toutes choses conuient à Dieu. *Cœl. Rhodig. c. 1. li. 1. lect. ant. Dio. ca. 1. de diuin. nomin.* *Au li. 11. c. 5.*

VIII. L'autre partie du susdit probleme n'est pas aussi moins veritable que la precedente: d'autant que les idees de toutes choses sont en Dieu auec vne perfection infinie, vnies eternellement à son essence, & au contraire les creatures ont toutes quelque imperfection, & ayant eu toutes commencement, en cela mesmes les plus excellentes sont finies & bornees: de maniere que de ce costé-là l'analogie des

creatures au createur cessant, leur nõ aussi soit propre ou appellatif ne peut conuenir à Dieu.

Or apres tout estant force de nommer Dieu à tout le moins selon que l'entendement humain le peut conceuoir d'vne cognoissance confuse, & veu mesmes que les sainctes escritures luy attribuẽt diuers noms, il faut donner quelque distinction & interpretation d'iceux és deux chapitres suiuans.

Distinction & interpretation des noms de Dieu.

Chap. VIII.

Sommaire.

I. Diuision generale des noms diuins en affirmatifs & negatifs, & subdiuision des affirmatifs en trois sortes: dont la 1. est qu'ils sont abstraits ou concrets. II. Subdiuision 2. des noms affirmatifs. III. Subdiuision 3. IV. Noms attribuez à Dieu par metaphore & par analogie. V. Des perfections signifiees par tels noms & de la maniere de les signifier. D'vn nom Hebrieu de 42. lettres pour signifier Dieu, inuenté par les Cabbalistes.

1. LA diuision ou distinction generale de tous les noms diuins est qu'ils sont ou affirmatifs ou negatifs. Les affirmatifs marquent quelque habitude positiue en Dieu selon nostre maniere de conceuoir. Les negatifs signifient qu'est-ce que Dieu n'est pas, & non ce qu'il est: comme inuisible, immortel, infini, &c. & toutesfois telles negations ne signifient point priuation, ains esloignement de toute imperfection, & par ainsi sont marques de la perfection diuine: tellement qu'ils sont beaucoup plus aduenans à la diuinité que les affirmatifs, ainsi que nous deduirons plus amplemẽt cy-apres en discourant des attributs diuins au liure suiuant. Les noms affirmatifs se subdiuisent en trois sortes. La pre-

miere subdiuision est qu'ils sont ou abstraits & simples pour denoter la simplicité de son essence, comme *bonté, sagesse, puissance, verité*, &c. Ou bien cõcrets & marquans la substance vnie aux perfections, comme *bon, sage, puissant, veritable*, &c. Nõ pas qu'il faille conceuoir aucune composition en Dieu (car ce seroit blaspheme) ains c'est pour monstrer la subsistẽce & parfaicte entité (il faut ainsi parler) de Dieu: à fin que si on ne l'appelloit que simplement bonté, ou sagesse, &c. on ne conceut que Dieu fust plustost vn accident ou proprieté qu'vne substance parfaicte contenant en soy toute sorte de perfection.

La seconde subdiuision des noms affirmatifs est que les vns marquẽt quelque perfectiõ consequẽte de toute eternité à la diuinité, quoy qu'elle ne soit cogneuë aux hommes que par les effects: cõme *bon, iuste, sage, tout-puissant, sainct, & autres semblables*. Car Dieu est tel de soy de toute eternité, & la nature diuine enclost en soy toutes ces perfections, combien qu'elles ne nous soiẽt cogneuës que par ses œuures. Les autres nõs sõt imposez à Dieu par quelque analogie & respect aux creatures nõ pas de toute eternité, mais auec distinction de tẽps: comme *Createur, Seigneur, Roy, gouuerneur, moderateur, conseruateur, redempteur, sanctificateur, protecteur, regenerateur, retributeur*, & autres tels noms que les creatures raisonnables ont imposé au Createur en recognoissance de ses bien-faits enuers elles. Et comme les bien-faits de Dieu enuers ses creatures ont esté conferez en temps & en la creation ou despuis la creation du mõde, à laquelle le temps a commencé, il est aisé à inferer de là que tels noms ont esté aussi attribuez à Dieu en temps ou auec le temps. II.

La troisiesme subdiuision des noms affirmatifs de III.

Dieu est qu'ils sont ou vniuersels ou attribuez à Dieu pour quelque proprieté ou perfectiõ que nous disons estre en luy selon nostre maniere de conceuoir soit par metaphore, soit par analogie aux creatures. Quãt aux noms vniuersels de Dieu nous en parlerons particulierement au chapitre suiuant.

IV. Pour le regard de ceux qui luy sont attribuez par metaphore, c'est à dire par quelque translation, ou par analogie, c'est à dire par relation aux creatures, ils sont innombrables, comme sont les creatures, & les bien-faits de Dieu enuers icelles, ainsi qu'a tres-bien remarqué sainct Hierosme sur le Psalmiste. Toutesfois i'en veux donner quelques exemples. Les noms metaphoriques sont donc comme *pere*, *pasteur*, *vie*, *lyon*, *ver*, *lumiere*, *voye*, *feu*, & ainsi de diuerses creatures. Car (cõme nous auons dit cy deuant) il n'y en a pas vne de laquelle le nom ne puisse conuenir en quelque façon à Dieu. Les noms attribuez à Dieu par analogie aux creatures sont nommez *Bon*, *Sage*, *Puissant*, *Createur*, *Redempteur*, *& infinis autres* qui sont attribuez à Dieu par les hommes pour remarquer positiuement des perfections en Dieu, ou pour recognoissance de ses œuures merueilleuses & bien-faits enuers les creatures. Car les hommes iugeans que la bonté, la sagesse, la puissance, &c. sont des perfections mesmes és creatures, ils ont tresbien inferé qu'à plus forte raison telles perfections deuoient estre en Dieu. Pareillement aussi en recognoissance de ses œuures merueilleuses ils l'ont denommé d'icelles, comme de la creation, createur: de la redemption, redempteur: de la protection, protecteur: de la sanctification, sanctificateur: du salut, sauueur: & ainsi des autres.

Hier. in Psal. 143.

V. Mais pour ne confondre point par foiblesse &

ignorance les perfections metaphoriques ou analogiques & attribuees à Dieu auec celle des creatures il faut sur ce subiect cõsiderer deux choses. L'vne c'est la perfection signifiee par ces noms-là, & l'autre la maniere de la signifier. Quãt à la perfectiõ signifiee, encore que nous la tirions en consequence des creatures au createur, il est certain qu'elle cõuiẽt neantmoins premierement à Dieu: mais quant à la maniere de conceuoir elle ne conuient qu'aux creatures: parce qu'elle est formee & mesuree à la capacité de nostre entẽdemẽt, qui peut biẽ cõceuoir la maniere en laquelle telle perfectiõ est és creatures (encore nõ pas en toutes) mais nullement comme elle est Dieu.

Au demeurant il y a vn nom de Dieu composé de plusieurs noms signifians perfection, & s'escrit auec quarante & deux lettres Hebraïques: lequel a esté inuenté par les Cabbalistes pensans d'autant mieux exprimer l'essence diuine. Mais ny ce nõ monstrueux ny tous les discours du mõde ne sçauroiẽt iamais expliquer ce que les Anges & les hõmes ensemble ne peuuẽt conceuoir. Reste maintenant à discourir encore sur les noms de Dieu vniuersels & communs. VI.

Des noms de Dieu generaux & communs.

CHAP. IX.

Sommaire.

I. Des dix noms de Dieu selon les Hebrieux, & particulierement du nom celebre de quatre lettres. II. Du nom de Dieu. III. Etymologie premiere de ce nom Dieu. *IV. Etymologie 2. V. Etymologie 3. VI. Etymologie 4. VII.* Diuerses *opinions du mot Grec Θεὸς. VIII. Que presque toutes nations nõment Dieu par vn nom de quatre lettres.*

I. *Hie. epi. ad Ma 136.*

SAinct Hierosme en ses epistres obserue que les Hebrieux (la langue desquels est pourtant des

moins copieuses) ont dix noms les plus vniuersels, generaux & communs pour signifier Dieu. Le premier est *El*, c'est à dire *fort*. Le second *Eloi*: le tiers *Eloe*: tous deux signifians *Dieu*. Le quatriesme *Sabbaoh*, c'est à dire, *des vertus, des puissances ou des armees*: lequel est adiousté communément apres le mot *Elohim*, pour dire le Dieu des vertus, des puissances ou des armees. Le cinquiesme, *Heleon*, c'est à dire, *sublime & releué*. Le sixiesme, *Ehieh*, c'est à dire, *l'estant* ou *celuy qui est*. Le septiesme, *Adonai*, c'est à dire, *seigneur*. Le huictiesme, *Ia*, *Dieu*. Le neufiesme est le grand nom ineffable, que les Grecs disent τετραγράμματον, c'est à dire, nom de quatre lettres, qui sont en Hebrieu, *Iod, He, Vau, He*: lesquelles en ceste lãgue sont appellees reposantes, comme nous disons des consonantes mutes ou muetes, b, c, d, &c. parce que iointes ensemble sans voyelles elles ne peuuent rendre aucun son ny voix articulee. Toutesfois cõmunément on le pronõce *Iehoua*: combien que Genebrard tienne qu'il soit ineffable & ne puisse estre prononcé. Tellement qu'il y a eu des mal-heureux Iuifs qui ont tenu que si quelqu'vn le pouuoit bien prononcer, il feroit merueilles en vertu de ce nom, & que Iesvs-Christ, qui le pronõçoit parfaictemẽt bien, faisoit aussi en vertu d'iceluy tous ses miracles. Pour moy ie croy qu'il le pronõçoit parfaitement bien: mais qu'en vertu du mot, il fist ses miracles, c'est vne calomnie Iudaïque. Quãt à la significatiõ du mot, Cœlius Rhodiginus l'interpretãt tiẽt, que c'est autant à dire que *toutes choses*, ou bien *toutes choses vniment*. Le dixiesme & dernier nõ general est *Saddaï*, c'est à dire, *robuste* ou *puissant*.

Genebr. in Psal.

Cœl. Rho ca. 1. li 1. lect. ant.

II. Mais laissant les noms Hebrieux parlõs de ce mot *Dieu*, qui nous est si familier: par lequel (comme dit S. Au-

S. Auguſtin) tous les hommes entendent la meilleu- *Aug. c. 6. & 8. li. 1. de doct. Chriſt.*
re, plus excellente & plus parfaicte choſe qu'ils puiſ-
ſent s'imaginer. Ce mot donc reçoit diuerſes ſignifi-
cations ſelon les diuerſes etymologies du Latin
Deus, duquel il eſt deriué.

La premiere eſt d'vn autre mot Latin, *à dando*, de III.
ce qu'il donne toutes choſes : comme ſi Dieu ſigni-
fioit donneur ou donnateur.

La ſeconde eſt encore d'vn autre mot Latin eſtant IV.
appellé D*eus*, *quia ipſi nihil deeſt* : par ce que rien ne
luy defaut.

La troiſieſme eſt que *Deus* vient du Grec θεὸς: & θεὸς V.
de θεᾶσθαι, comme qui diroit contemplateur, & pour-
uoieur, par ce que rien n'eſt caché à ſon œil touſ-
iours ouuert & veillãt: ou biẽ parce que nous voyõs
en luy toutes choſes cõme en vn tres-clair miroir.

La quatrieſme eſt priſe d'vn autre mot Grec δέος, VI.
qui ſignifie crainte, ſuiuant l'opinion de Pompeius *Pomp. Feſt. li. 4. antiq. Rom.*
Feſtus: à quoy ſe rapporte vn hemiſtiche de Petro-
nius Arbiter, que i'ay ainſi tranſlaté: *Petr. Arbiter: Primus in orbe Deos fecit timor.*

La croiance des Dieux *procede de la crainte*
Qu'en eurent les humains dedans leur cœur empreinte.

Car Dieu eſt touſiours formidable, & n'y a rien que
nous deuions tant craindre que de l'offenſer. C'eſt
pourquoy auſſi le Roy-Prophete nous enſeigne que *Pſ. 110.*
la crainte de Dieu eſt le commencement de la vraye
ſapience, & qu'il le faut ſeruir en crainte & s'eſiouyr *Pſa. 2.*
en luy auec tremblement.

Il eſt vray que ſelon les Grecs il y a encore d'autres VII.
etymologies du nõ Θεὸς, qui ſignifie Dieu. Car aucũs
anciens tenoient qu'il eſtoit deriué de αἴθειν, c'eſt à
dire bruſler, par ce qu'ils le croioient eſtre de nature
ignee, cõme la plus ſubtile & actiue: & meſmes l'e-
ſcriture ſaincte (quoy qu'ẽ autre sẽs) l'appelle feu cõ-

Deut. 4. Heb. 12. sumãt. D'autres le tirẽt encore du mot θέσις, c'est à dire position, ou mise: par ce que toutes choses prẽnẽt leur estre actuel & positif de Dieu. Platon en donne encore vne autre etymologie toute differẽte des precedentes disant qu'il vient de θεῖν qui signifie courir: parce que les premiers hõmes voyant le mouuemẽt & course cõtinuelle des cieux & des astres creurent que ce fussent des Dieux qui gouuernassent toutes choses en courãt & roulant. En toutes lesquelles etymologies il y a de l'apparẽce: mais quant aux Grecques celle de θεᾶσθαι qui est fondee sur la cõtẽplation, me plait le plus: soit que Dieu ait esté appellé θεὸς parce qu'il contemple & void toutes choses, comme dit Plutarque: soit par ce qu'en iceluy les bien-heureux esprits voyent toutes choses, ainsi que tiennent S. Basile & S. Iean Damascene: soit encore parce qu'il se contemple soy-mesme de toute eternité.

Plato in Crasyl.

Plu. c. 6. l. 1. de plac. Phi. Basi. ep. 146. Dam. ca. 11. l. 1. de fid. ortho.

VIII. Au demeurant le nom vniuersel & commun par lequel on signifie Dieu est de quatre lettres par quelque merueille cõmune presque à toutes les natiõs du monde. Ce qui est fort aduenãt à la diuinité. Car le nombre quaternaire ou quarré est le symbole de fermeté & immobilité: & Dieu est la fermeté & immobilité mesme. *Ie suis Dieu* (dit-il) *& suis immuable.* Ainsi dõc les Hebrieux l'appellẽt *Adonaï, Iehoua, Eheieh*, qui sont des noms de quatre lettres en leur langue, quoy qu'à cause de l'expression des voyeles & des aspirations nous soyons contraints d'employer plus grand nombre de lettres en la nostre. Les Assyriens le nõmẽt *Aded*: les Perses, *Styré* ou *Syré*: les Mages, *Orsi*: les Ægyptiens, *Thenth*: là où *h* n'est point lettre, ains seulement aspiration: les Grecs, θεὸς: les Latins, *Deus*: les François, *Dieu*: les Arabes, *Alla*: les Espagnols, *Dios*: les Alemãs & Flamãs, *Gott*, ou *Goth*:

Mal. c. 3.

Vide Girard. li. 1. de diis gent.

les Turcs, *Agdi*: les habitans des terres neufues *Zimi*.

Or d'autant que Dieu mesme s'est donné le nom *d'estant* ou de *celuy qui est*: il nous faut vn peu arrester à la consideration de ce nom tout diuin.

Que Dieu est l'estant & l'estre mesme.

CHAP. X.

Sommaire.

I. *Que Dieu est le vray estant.* II. *Toutes autres choses ont de l'imperfection en leur estre.* III. *Que Dieu s'est nommé luy mesme* l'Estant. IV. *Hebraisme remarqué.* V. *Pourquoy Dieu s'est nommé Estant.* VI. *Fable de Hebé.* VII. *Opinion d'aucuns qui tiennent qu'il le faut appeller* Sur-Estant *non pas* Estant. VIII. *D'autres qu'il le faut appeller* l'Estre *non pas l'*Estant. IX. *Resolution de l'auteur sur ceste controuerse.*

PVis qu'il a esté cy-deuant monstré que Dieu I.
est la premiere cause sans cause, laquelle seule a son estre de soy-mesme: il est aisé à colliger de là qu'il est le vray estant, & que toutes les autres choses tiennent leur estre de luy & non de soy, *Il nous* Ps. 99.
a faits (disoit le Roy-Prophete) *& nous-mesmes ne nous sommes pas faits.*

Toutes autres choses doncques ont de l'imperfe- II.
ction en leur estre, en tant qu'elles n'ont pas esté de tout temps, & qu'elles finissent auec le temps, ou peuuét finir & perir si Dieu le veut, qui peut destruire toutes ses creatures & les reduire à neant (si bon luy semble) comme il les a creées & faictes de neant: ainsi que Seneque, quoy que payen, l'a diuinement Senec. de
bien exprimé, l'ayant appris (comme ie croy) de Pla- consol. 1.
ton. Aussi est-il tres-certain *qu'au respect de Dieu* Plato in
(comme parle Esaie) *toutes les nations du monde sont* Timæo & in
comme si elles n'estoient point. Sophis.
Isa. c. 4.

III. Mais l'estre de Dieu au contraire estãt infini, luy-mesme se voulant donner vn nom s'est nommé fort proprement suyuant cela l'*estant*: disant à Moyse, *Ie suis l'estant*, ou bien, *Ie suis celuy qui suis*. Au Grec il y
Exod 3. a, Εγω εἰμὶ ὁ ὤν, qui est autant à dire mot à mot que, *Ie suis l'estant*. Selon l'Hebrieu il y a, *Ie suis celuy qui seray*: mais pourtant ceste enonciation du futur vaut tout autant que si elle estoit faicte par le temps present suiuant la version Grecque.

IV. Car c'est chose assez frequente aux Hebrieux d'vser de telles enallages de temps, prenãt le futur pour le present: comme il me seroit aisé de prouuer par plusieurs textes de l'escriture saincte: mais ie me cõtenteray d'en quotter deux ou trois. Il est escrit en
Gen. 37. la Genese que Ioseph rencontra vn homme qui luy demanda, *D'où viendras-tu?* Ainsi faudroit-il dire selon l'Hebraïsme, au lieu de dire, *D'où viens-tu?* En
Iob c. 1. Iob aussi il est escrit que Dieu interrogeant Satan luy demanda, *Que chercheras-tu?* au lieu de dire, *Que cherches-tu?* Et S. Luc mesme qui a escrit son Euangile en Grec en a pourtant ainsi vsé disant, *Qu'il n'y aura point de parole impossible à Dieu*: au lieu de dire, *Qu'il*
Luc. c. 1. *n'y a point de parole impossible à Dieu.*

V. Tant y a que tous les doctes demeurent d'accord que Dieu se donnant le nom susdit nous vouloit enseigner qu'il est celuy qui a esté seul de toute eternité, qui est & sera eternellement le mesme: & (cõme
Mala 3. il disoit ailleurs) qu'il est Dieu eternellement immuable. S. Gregoire interpretãt le susdit lieu dit ainsi: *Dieu a tousiours esté, est & sera: ou pour mieux dire, il est tousiours. Car qu'il a esté ou qu'il sera sont des distinctions de la nature labile & du temps auquel nous sommes subiects.* Et Platon mesme à l'imitation de Moyse appelle souuent Dieu τὸ ὄν, *ce qui est.*

Plato in Phedo, in Parmen. & in Sop.

A ce propos est tres-aduenante la fable des anciēs Poëtes feignans que la deesse Hebé, c'est à dire la ieunesse, sert les Dieux à table: pour monstrer que la diuinité demeure eternellement en sa perfection immuable sans estre aucunement subiecte au temps qui altere, change & en fin corrompt toutes les choses materielles & naturelles qui y sont subiettes. VI.

Hom. 4. Iliad.

Il y a plusieurs grands & signalez personnages, & en doctrine & en pieté, lesquels n'approuuent pas que parlant de Dieu nous l'appellions *l'estant*: par ce que ce mot d'estant est homonyme & commun aux creatures auec le createur, desquels l'estre est grandement different, veu que celuy des creatures tant soient-elles parfaites, a quelque composition, à tout le moins de la substance auec les accidens : & Dieu est vn acte tres-pur & tres-simple. Ioint que ce mot *Estant* marque quelque composition. Car quand on dit, *C'est là vn Estant*, c'est autant à dire que *cela a estre*: par laquelle locution il donne ensemble l'auoir & l'estre: & de telle liaison de deux choses resulte quelque espece de composition, laquelle infere imperfection, qui est du tout esloignee de la diuinité. Ils tiennent donc qu'il vaut mieux l'appeller *sur-estant*, *qu'estant*, par ce qu'il est seul au dessus de tout estre & de tout ce qui peut estre, comprenant neantmoins en soy par eminence tant ce qui est que tout ce qui peut estre. Outre, que Dieu seul est d'vne autre maniere que toutes les autres choses, à sçauoir (comme i'ay desia dit) de soy & de toute eternité, & que l'estre des creatures a prins son commencement non d'elles mesmes, ains de Dieu, au respect duquel elles sont comme rien ou neant. C'est l'opinion de S. Denys suiuie de la plus part des anciens Peres, & mesmes n'agueres de ce grand Pic de la Mirandole. VII.

Dion. c. 5. de diui. nom. Pic. Miran. de ente, & vno.

VIII. Il y en a encore d'autres qui aiment mieux appeller Dieu *l'estre*, à l'imitatiõ des Hebrieux qui le nomment *Eheieh*, qui signifie plus propremẽt l'estre mesme qu'estãt ou sur-estant. Car (disent-ils) en l'appellant *Estant* on luy donne vn nom commun auec les creatures: & en le nõmant *sur-estant* il semble qu'on separe son estre de celuy des creatures, & qu'on le vueille establir au dess⁹ d'icelles cõme vn Prince qui ne daigneroit auoir cõmerce quelcõque auec ses suiects. Mais en disant que c'est l'estre mesme, nõ seulement c'est monstrer qu'il est le principe de l'estre, ains aussi que tout ce qui a estre le tient de luy, voire est en luy. C'est pourquoy sainct Iean Damascene approuuant ce nom de Dieu dit qu'il comprend toute la profondeur de la mer de la substance.

Dam. l. 1. de fide orthod.

IX. Pour moy ie louë fort & approuue tousiours tout ce qui est dit le plus dignement qu'il se peut de la diuinité. Mais attẽdu l'improprieté & homonymie de presque tous les mots de quelque lãgue que ce soit, ie ne voudrois pas estre si seuere ni si scrupuleux que de reietter du nombre des noms de Dieu ny celuy *d'Estant* ny celuy de *sur estant*. Car pour celuy *d'estant* nous ne luy attribuons pas egalement auec les creatures, ains par excellence comme estant le plus excellent des estans: & comme (toutefois par comparaison extremement disproportionnee) Homere est appellé des Grecs, *le Poëte*, par ce qu'il excelle sur les autres. Ioint que quand nous appellons les creatures *estans*, c'est secondairement, par analogie & par le rapport qu'elles ont au createur & vray estant, duquel elles tiennent leur estre. Et apres tout ce nom sçauroit-il estre impropre, puis que Dieu mesme se l'a approprié, & qu'il a commandé à Moyse que parlant de sa part à son peuple, il luy dit que

Exod. 3.

c'estoit de la part de *l'estant* ou *de celuy qui est* ? Ioint qu'il est appellé *estant* à la difference des faux Dieux & idoles des payens, qui sont dits en l'escriture saincte n'estre point : non pas qu'ils ne soient quelque chose, mais par ce qu'ils ne sont pas vrayement Dieux. Quant au nom *Sur-estant* il luy est aussi tres-aduenant pour le distinguer des creatures, & monstrer qu'il n'a pas seulement estre, mais qu'il est sur l'estre mesme, comme principe & fontaine inespuisable de tout estre. Ainsi donc i'approuue & reçoy tous ces noms-là estans bien entendus.

Esth.14.
1.Cor.c.8.

Or apres auoir monstré que Dieu est, qu'il est vnique, & que mesme nous auons appris à le nommer selon les conditions & proprietez qu'à nostre grosse maniere d'entendre nous conceuons en luy : recherchons en suite qu'est-ce que Dieu, en tant que la capacité de nostre entendement y peut atteindre.



LE DIXIESME LIVRE DE LA METAPHYSIQVE ou ſcience ſurnaturelle.

Qu'eſt ce que Dieu.

Chap. I.

Sommaire.

I. Belle deffaite de Simonides. II. Qui empeſche que Dieu ne puiſſe eſtre defini. III. Diuerſes definitions de Dieu données par les anciens Philoſophes. IV. Definition qu'en donne Tertulian. V. S. Denys. VI. S. Iuſtin Martyr. VII. S. Gregoire de Nazianze. VIII. S. Auguſtin. IX. L'Auteur. X. Que toutes definitions touchant Dieu ſont dangereuſes. XI. Que Dieu eſt incomprehenſible à toutes creatures. XII. Qu'il nous eſt caché. XIII. Vn Dieu incogneu parmy les payens. XIV. Que Dieu ne peut eſtre cogneu que par ſes œuures.

I. SImonides ayant eſté requis du tyran Hierõ de luy dire qu'eſt-ce que Dieu, demanda vn iour pour y penſer. Le lendemain eſtant requis de la meſme choſe il demanda derechef deux iours de delay. Ces deux iours paſſez Hieron eſperãt adonc eſtre ſatisfait, Simonides luy demanda encore quatre iours, redoublant ainſi ces delais à deſſeing pour faire veoir au tyrã trop curieux que d'autant plus qu'on s'efforce de profonder l'eſſence de

Dieu & rechercher qu'est-ce que de la diuinité, d'autãt plus on s'enfondre, ou s'abysme & se perd dãs la vastité immense de son infinité incomprehensible.

Mais comment est-ce qu'on pourroit definir ce qui est infini, voire l'infinité mesme dont l'essence est si pure & simple, qu'elle n'a ny espece ny genre au dessus de soy, & n'est composee de differences ny de proprietez, ny d'accidens pour en bastir la definition ou description telle qu'on peut faire de toutes autres choses? II.

Ie sçay toutesfois que plusieurs des anciens Philosophes n'ont pas esté si retenus en cecy que Simonides, s'estans enhardis de donner (la plusspart irreueremment) des diuerses definitions de Dieu chascun à sa poste. Ainsi les Stoïques ont dit que Dieu estoit vn esprit de nature de feu (artificiel selon aucuns) plein d'intelligence, penetrant & agissant sur toute matiere & qui pouuoit se transformer en toutes choses, bien que de soy il n'eust aucune forme. Thales que Dieu est l'ame de l'vniuers, laquelle opinion Virgile a suiuie, comme i'ay remarqué cy-deuant. Anaximander, que les estoilles sont des dieux: constituant par ce moyen pluralité de dieux: & disant plustost qui sont les dieux à son opinion, que non pas qu'est-ce que Dieu. Democrite tenoit que Dieu est vne intelligence de nature ignee (comme les Stoiciens) adioustant à limitation de Thales que c'est aussi l'ame de l'vniuers. Pythagoras que c'est l'vnité: ou bien (comme Lactance recite de luy) que c'est vn esprit incorporel diffus & estendu par toute la nature des choses. Socrates & Platon qu'il est vn & simple de sa nature, separé de toute matiere, né de soy-mesme & veritablement bon. Aristote au rapport de Plutarque, que Dieu est III.

Plut c. 6. & 7. de placitis Philosoph.

Virgil. 6. Æneid.

Lact. de ira Dei.

Plutar ibid.

vn acte pur & simple & vne forme separee de toute matiere: & escriuant luy-mesme à Alexandre il appelle Dieu l'autheur & conseruateur de toutes choses: & en sa Metaphysique il dit que le premier moteur (entendant Dieu par iceluy) est vn acte pur sans aucune puissance, vne substance sans aucũ accident, simple sans aucune compositiõ. Senecque appelle Dieu vne nature incorporelle, ouuriere de choses grandes, cause des causes, gardant & gouuernant toutes choses. Philon Iuif, vne vertu tres-puissante qui a tout fait, qui gouuerne tout, qui contient tout en soy & penetre toutes choses. Pythagoras & les autres denommez apres luy en ont mieux & plus asseurément parlé que tous les precedens: à raison dequoy aussi le pauure Socrates fut puny du dernier supplice par les Atheniens: & autant en fut arriué à Aristote s'il n'eust gaigné au pied ayant descouuert qu'on le vouloit traicter de mesme pour mesme cause. Sur quoy on recite qu'il dit plaisammẽt qu'il empescheroit bien que les Atheniens ne pecheroiẽt pas pour la seconde fois contre la Philosophie. Mais Trismegiste a plus asseurément que nul autre definy Dieu par negation, disant que ce n'est rien de tout ce que nous pouuons perceuoir par les sens ou par l'entendement.

Arist c.7. de mundo ad Alex. & li. 11. Met.

Senec. de consol.

Philo Iud. de confus. lingua.

Trisme. in Poe.

IV. Quant aux anciens Peres ils n'ont osé entreprendre de dire qu'est ce que Dieu: ou s'ils l'ont fait ç'a esté auec beaucoup de reuerence recognoissans tousiours de bonne foy, combiẽ cela excede les forces & capacité de l'entendement humain. Auec ceste protestation & confession Tertullian a dit que *Dieu est vne souueraine grandeur eternelle, non nee ny faite, sans fin & sans commencement.*

Tert. l. 1 aduers. Marci.

V. Sainct Denys parlant encore moins hardiment,

quoy qu'auec la protestation susdite a descrit non pas Dieu, ains la Deité (si entre Dieu & la Deité on peut establir quelque difference) en ces termes : *La Deité*, dit-il, *est vne prouidence contemplatiue tres-accõplie en toute perfection de bonté gouuernant & cõprenant toutes choses, rẽplissant de soy-mesme & surpassant toutes choses, lesquelles sont participantes de sa prouidence.* Dion. ca. 7. Eccl. Hierar.

VI. S. Iustin Martyr, *Dieu est celuy qui demeure tousiours en vn mesme estat, & est cause de l'estre de toutes choses.* Iust. Mar. dial. contra Iud.

S. Gregoire de Nazianze: *Dieu est ce qui estant dit est indicible, & estant estimé est inestimable, estant definy croist tousiours par sa definition, lequel toutes choses ignorent, & le cognoissent en le craignant.* Greg. Nazian. in tract. de fide.

VII. S. Augustin meditant sur ce mesme subiet vsoit d'vne plus grande trainee de paroles, disant ainsi: *Dieu est ce à quoy nulle opinion ny conception ne peut atteindre : car c'est plus qu'on ne sçauroit ny dire ny penser. Toutesfois disons-en quelque chose, laquelle, bien qu'inegale, soit aucunement aduenante à ce qui semble estre digne de Dieu. Car chaque nature s'imagine quelque chose de Dieu: tellement qu'autãt qu'il y a à dire de l'vne à l'autre, autant l'opinion de l'vne est differente de l'autre à iuger qu'est-ce que Dieu: parce qu'estant au dessus de toutes choses il faut qu'il surpasse l'entẽdement de toutes choses. Car les hõmes en tant qu'ils peuuent estẽdre les forces de leur entendement cognoissent qu'est-ce que Dieu par opinion non par definitiõ. Les Anges qui sont au dessus des hommes ont sans doute quelque chose de plus touchãt la cognoissance de Dieu. Les Archanges d'auantage. Les Cherubins & Seraphins, qui sont des puissances proches de Dieu en ont encore plus grande intelligence, mais pourtant ils ne comprennent pas entierement qu'est-ce que Dieu. Car il n'y a que le Fils (dit l'Euangile) qui cognoisse le Pere, ny que le Pere qui cognoisse le Fils. Ainsi donc Dieu (comme il est aduis* Aug. q. 1. veter. & nou. testam. Matth. c. 11.

aux hommes) est vn esprit simple de sa nature, vne lumiere inaccessible, il est inuisible, inestimable, infini, parfaict, n'ayãt besoing de chose quelconque: eternel, immortel, duquel toutes choses ont prins leur commencement: venerable, aimable, formidable, hors duquel il n'y a rien, ains auquel sont toutes les choses qui sont au dessus & ou dessous de nous, les hautes, & les basses: il est tout-puissant, tout comprenant, vrayement riche en tout: parce qu'il n'y a rien qui ne soit à luy, bon, iuste, misericordieux. Voilà beaucoup de choses en beaucoup de paroles: mais tout cela n'exprime pas encore l'essence diuine. Ailleurs il definit Dieu en peu de mots disant, *que c'est ce au dessus dequoy on ne peut imaginer rien de plus grand*: & ailleurs encore: *Dieu est la premiere & eternelle cause de laquelle est tout ce qui est en tant qu'il est.*

Idem c.2.l.2. de doct. Chr.

IX. Mais pour ne nous amuser pas plus longuement à rapporter les descriptions des autres, il me semble que la meilleure & la plus parfaicte descriptiõ qu'on puisse donner affirmatiuement de Dieu en termes de Philosophie est celle-cy: *Dieu est vn acte exempt de toute puissance.* Car par l'acte est signifié vn estre parfait: & par ces mots, *exempt de toute puissance*, nous esloignons de Dieu toute sorte de composition, de changement & imperfection.

X. Apres tout pour en parler Chrestiennement i'approuue bien tout ce qui est dit pieusement & religieusement de Dieu, & auec telle reuerence que tousiours nous aduouïons la foiblesse de nostre entendement, & cognoissions l'immensité de ceste bõté infinie. Mais ie trouue que toutes definitions ou descriptions touchant la diuinité sont dangereuses: d'autant que toute definition ou description doit contenir l'essence ou les proprietez les plus prochaines de l'essence de la chose definie ou descrite: & l'es-

sence de Dieu ne pouuant estre conceuë, ny exprimee comme elle est en luy (attendu qu'elle y est infinie) & qu'il n'y a en luy nulles proprietez separees de son essence, si ce n'est comme nous le nous figurons & imaginons par quelque relation aux creatures & par ses operatiõs, il ne s'en peut donner ny definition ny description quelconque qui ne soit tres-impropre & fort esloignee de l'essence diuine.

Nous lisons qu'Alexandre le grand fit choix d'vn sculpteur & d'vn peintre tous deux les plus excellens de leur siecle, de la main desquels & non d'autre il voulut que son image fust taillee & tiree au naturel. Mais il n'en est pas ainsi de Dieu. Car il n'y a creature quelconque, tant soit-elle excellẽte, subtile & sublime qui puisse peindre ny grauer en son entendement l'effigie ou idee de la diuine grandeur à cause de son immensité infinie. C'est pourquoy il vaut mieux passer outre à ce qui est de nostre capacité que de creuser nostre cerueau à la recherche d'vne chose inscrutable, incomprehensible, & à laquelle la conception de nul esprit ne peut atteindre. Car Dieu habite vne lumiere inaccessible (comme nous enseigne l'Apostre) lumiere si brillante que de son merueilleux esclat elle esbloüit les yeux les plus clair-voyans, comme fait le Soleil ceux des hibous. XI. *Paul 1. Timo. c. 6.*

Au contraire aussi il ressemble les tenebres, dans lesquelles le Roy-Prophete dit qu'il a fait son cachot: & Orphee sur ce subiet chantoit ces vers: XII. *Psal. 17.*

Ie ne le sçauroy veoir: car des tenebres sombres
L'ont tout enuironné: ie n'y voy que des ombres.

Car comme lors que nous ne pouuons rien veoir, nous iugeõs que nous sommes en tenebres: ainsi ne pouuant veoir ny cognoistre qu'est-ce que Dieu nous le recognoissons incomprehensible: tellement

que la plus parfaicte cognoissance que nous en puissions auoir c'est de cognoistre que nous ne le sçaurions cognoistre.

Et n'estoit pas mal à propos grauee en vn autel dans la ville d'Athenes ceste inscription, *Au Dieu incogneu*, Car S. Paul l'approuua : & print de là occasion de prescher aux Atheniens, ce Dieu incogneu. Plutarque escrit aussi qu'il y auoit vne telle inscription au deuant d'vn temple des anciẽs Ægyptiens. *Ie suis tout ce qui a esté, est, & sera, & n'y a pas vn des mortels qui ait encore descouuert ma face* : qui estoit clairement aduoüer Dieu inuisible & incognoissable. Et Platon conformément à cela disoit tres-bien que le pere de l'vniuers est tres-mal-aisé à trouuer, & que quand bien mesmes quelqu'vn l'auroit trouué il luy seroit impossible de le declarer aux autres.

Act. 17.

Plutar. de Isid. & Osir.

Plato in Timæo & in Phæd.

XIV. De toutes autres choses nous pouuons acquerir la parfaite cognoissance, qui s'appelle proprement *Science*, par des principes & causes precedentes : ce que les Logiciens disent en Latin *demonstrare à priori* : mais de Dieu qui est le principe des principes, la premiere & supreme cause de toutes choses, on n'en peut auoir cognoissance (comme i'ay dit cy-deuant) si ce n'est *à posteriori* : c'est à dire, par le moyen des choses posterieures, & par ses effects. C'est ce que luy-mesme vouloit donner à entendre à Moyse son fidele seruiteur luy disant qu'il ne verroit point sa face, ains seulement ses parties posterieures, qu'il le verroit seulement à dos : pour monstrer qu'il n'est cognoissable par aucune cause ou principe antecedent, ains seulement par la consideration de ses creatures & de ses œuures merueilleuses : desquelles nous colligeons aucunement qu'est-ce que de la grandeur immense de ceste premiere

Exo. 33.

cause, & passans encore outre nous luy attribuons certaines proprietez, pour le nous rendre plus cognoissable selon nostre maniere de conceuoir. Desquelles proprietez ainsi attribuees à Dieu nous choisirōs les plus notables (bien qu'en luy toutes soiēt egales, voire vniformes & vne mesme chose essētielle) & en discourrons en ce liure & au subsequent.

La distinction des attributs diuins.

Chap. II.

Sommaire.

I. Difference entre l'existence & l'essence en toutes creatures. II. Mais en Dieu c'est mesme chose. III. Attributs diuins affirmatifs & negatifs. IV. Les attributs negatifs sont plus aduenans à Dieu. V. Que Dieu s'accommode à nostre foiblesse. VI. Comment nous pouuons vser dignement des attributs affirmatifs. VII. Que tels attributs ne sont point predicables. VIII. Des attributs par l'abstrait & concret. XI. Les attributs desquels nous traicterons en suitte. X. Trois sortes de preuue pour demonstrer les attributs diuins.

C'Est vn axiome & maxime infaillible receuë de tout temps entre les Philosophes qu'en toutes choses proposées pour ce subiect de quelque discours que ce soit, la question de l'estre de la chose precede celle de sa definition : & pour le dire plus clairement, il faut sçauoir si la chose dont on veut discourir, est en la nature, auant qu'en rechercher le genre, la difference, ou les proprietés pour en cognoistre l'essence. Car il y a notable distinction entre le nud estre des choses (que les Latins appellent *existence*) & l'essence d'icelles: d'autant que l'estre ou existence monstre tant seulement que la chose est, & l'essence comprend tout ce qu'elle est, I.

c'est à dire, toute sa nature. Tellement qu'il est bien plus aisé de sçauoir si la chose est, que non pas qu'est-ce qu'elle est. Les hommes ignorans & les bestes mesmes cognoissent l'vn, & les seuls hommes sçauans cognoissent l'autre.

II. Toutesfois la susdite maxime ou axiome n'a point de lieu en Dieu. Car cõme Dieu seul est increé & createur, & toutes les autres choses ont cela de commun qu'elles sont creées ou faites: aussi a-il seul cela de propre qu'on ne peut pas bien sçauoir qu'il soit qu'on ne sçache par mesme moyen (en tant que nostre esprit le peut comprẽdre), qu'est-ce qu'il est. Ainsi en monstrãt cy-dessus que Dieu est, nous auõs par mesme moyẽ apprins qu'il est sãs principe, qu'il est vn, indiuisible, tout-puissãt, tout-sage, tout-parfait: de maniere que de là mesmes il nous sera desormais bien aisé de trouuer & prouuer en luy tous les attributs de perfection, par le moyen desquels la diuinité nous est aucunement cogneuë.

III. Or tous ces attributs sont affirmatifs ou negatifs. Les affirmatifs marquent tous quelque perfection positiue en Dieu: comme *Tout-puissant*, *Sage*, *Bon*, *Iuste*, &c. Les negatifs retranchent toutes bornes des perfections de Dieu: comme *Indiuisible*, *Inuisible*, *Infini*, *Immense*, *Incomprehensible*, *Ineffable*, &c. Car ce ne sont point icy des negations absoluës ou des priuations: ains seulement negations de borne & limitation par le moyen desquelles on augmente infiniement les perfectiõs qu'on attribuë à Dieu: cõme quand nous appellons Dieu *Incomprhensible*, *Ineffable*, *Increé*, c'est tout autant que si nous disions qu'il est si grand qu'on ne le sçauroit comprẽdre ny exprimer par langage, & qu'il est de soy de toute eternité.

De sorte

De sorte que ces attributs negatifs sont beaucoup plus aduenãs à la diuinité que les affirmatifs ou positifs: d'autant que nous ne pouuons en aucune maniere attribuer perfection quelconque à Dieu, comme elle est en luy. Car tout ce qui est en Dieu luy est essentiel, tout ce qui est en Dieu est Dieu : & nous ne recognoissons telles imperfections que par quelque analogie & rapport aux choses creees, ou par le moyen de ses œuures : qui est vne cognoissance imparfaite, voire trompeuse & dangereuse : d'autant qu'à cause de la foiblesse de nostre entendement nous n'en sçaurions rien conceuoir que comme des proprietez & accidens en Dieu, bien qu'il n'en y ait vrayement aucuns, tout ce qui est en luy estant de son essence. Il est donc bien plus asseuré en parlant de Dieu d'vser des attributs negatifs qui separent de luy toute imperfection ostant les bornes de ses perfections, & par mesme moyen sont en nostre bouche vne confession de son infinie grandeur & perfection en ce que nous ne luy osons rien attribuer positiuement & affirmatiuement, de peur d'en parler moins dignement qu'il n'est conuenable à la diuinité ineffable. Par exemple, quand nous disons qu'il est inuisible, nous separons de luy toute matiere qui est marque d'imperfection & composition : quand nous disons qu'il est ineffable & incomprehensible nous le confessons si grand qu'il n'est pas possible d'exprimer de parole ny conceuoir en nostre entendement sa grandeur infinie. Que s'il y a aucuns des susdits attributs qui sẽblent affirmatifs, comme que Dieu est vn acte tres-pur & tres simple, ou qu'il est eternel: l'erreur est en la nuë voix, d'autant que le sens & la signification est negatiue. Car qu'est-ce estre pur & simple, que sans

composition? & estre eternel qu'estre sans commencement ny fin?

V. Ie ne veux pas pourtant inferer de ce dessus qu'il faille entierement supprimer les attributs affirmatifs de Dieu & en bannir l'vsage. Car il ne desplait pas à Dieu que nous parlions de luy à nostre mode, c'est à dire, comme nous pouuons & comme nous l'entendons : veu que luy-mesme se communique à nous, non pas comme il est, mais bien à nostre mode & selon nostre capacité, s'attribuant mesmes quelquesfois des passions humaines, comme la fureur, le courroux, la ialousie, la vengeance, la haine, la dissimulation, &c.

VI. Vray est que pour obseruer la pieté & religion enuers Dieu lors que nous en parlons ou meditons affirmatiuement & positiuement il faut se comporter en l'attribution de toutes ses autres perfections comme en l'exemple suiuant. Si nous voulons parler de la bonté de Dieu ou mediter sur icelle, il faut retirer nostre ame, comme en ecstase hors de sa prison corporelle, lascher la bride à nostre conception qui est si legere, qui s'estend soudain si loing, & vole si haut : luy donner carriere, & la laisser hardiment subtiliser & penetrer si auant qu'elle voudra : il faut, dy-ie, bander encore toutes les forces de nostre esprit, nous imaginer la plus grande bonté qu'il nous sera possible, & mesmes surmontans nos propres forces, monter encore peu à peu comme par degrez à vne autre plus grande bonté, & encore tousiours plus grāde iusques à l'ahan, & que nous sentions des-ia relascher la conception de nostre esprit pour ne pouuoir s'estendre d'auantage. Cela fait confessons & aduoüons que ceste bonté que nous auons conceuë extremement grande (ce nous est ad-

nis) est moins au respect de la bõté de Dieu qui n'est vn grain de moutarde au prix de tout le monde. Car du finy au finy il y a quelque proportion, mais du finy à l'infiny nulle. Apres tout cela donc nous pourrons vser des termes d'excez en disant que c'est vne sur-bonté, sur-puissance, sur-grandeur, sur-excellence: ou comme parlent les Hebrieux, la bonté des bontez, la puissance des puissances, la perfection des perfections: ou plustost encore vne bonté, puissãce, grãdeur, sagesse infinie, ineffable & incomprehensible : de sorte que par ce moyen les attributs affirmatifs seront negatifs par l'addition de l'infinité, ineffabilité, & (s'il se peut dire) incomprehensibilité.

Les SS. Peres nous admonestent sur ce subiet des attributs diuins qu'il ne les faut pas prendre à la mode des Logiciens pour des attributs de predicatiõ ny colliger de là que Dieu soit rien de ce que nous luy attribuons : d'autant que cela infereroit composition, & Dieu est tout simple & indiuisible. Mais nous en vsons pour marquer la cognoissance que nous auons de Dieu (comme i'ay desia dit) soit par analogie & relation aux creatures, soit par ses operations, ou bien encore en esloignant de luy toute imperfection & disant mieux ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. VII. *Dion. c.2. cœl. Hierar. Io. Dam c.4. & 9. lib.1. fid orthod.*

D'ailleurs des attributs affirmatifs ceux qui sont enoncez par l'abstrait sont plus aduenans que ceux qui le sont par le concret: d'autant que le concret, comme *Tout-puissant*, *Bon*, *Sage*, *veritable*, &c. enueloppe en soy quelque espece de composition, à sçauoir le subiet qui est tel, & la *Toute-puissance*, *Bonté*, *Sagesse*, *Verité*, &c. qui est en iceluy. Mais l'abstrait, comme *Bonté*, *Sagesse*, &c. marque mieux la simplicité & pureté diuine exempte de toute VIII.

composition. Toutefois (comme i'ay touché au liure precedent) les attributs par le concret ne sont pas pourtant reiettables, par ce qu'ils marquent subsistence ou substance.

IX. Quant au nom des attributs diuins il est infiny, comme les perfections de Dieu sont infinies, & les bien-faicts à l'endroit de ses creatures sont innombrables: toutes lesquelles perfections nous signifions par diuers noms, bien qu'en Dieu (comme dit tres-bien S. Anselme) elles ne soient toutes ensemble qu'vne seule perfection essentielle, quoy qu'à nous ineffable & incomprehensible. C'est pourquoy aussi Dieu ne laisse pas d'estre simple & indiuisible pour toutes les perfections que nous luy attribuons: puis que nous ne luy attribuons pas à sa mode & comme il est, ains à la nostre, & comme nous pouuons en parler ou les conceuoir selon la foiblesse de nostre entendement. Mais les principaux attributs & desquels nous entendons discourir pour establir en Dieu toute perfection & en esloigner toute imperfection sont ceux qui s'ensuiuent: que Dieu est Inuisible, qu'il est vn acte tres-simple, tres-pur & exempt de toute composition, Immuable, Eternel, Immortel, Incorruptible, Infini, Immēse, Incomprehensible, ineffable, Vn & indiuisible, Tout-puissant, tout Sage & sçauant, tout Bon & misericordieux, qu'il a en soy les vertus morales qui ne resistēt point à l'essence diuine: bref qu'il contient toutes perfections demeurant neantmoins tres-pur, tres-simple & exempt de toute composition quant à son essence.

Anselm. c. 6. Monolog.

X. Or ces attributs-là peuuent estre prouuez en trois manieres. La premiere & la plus commune sera par la reduction à l'absurde & à l'impossible. Car de demonstrations ostensiues & *à priori*, c'est à dire,

par principes antecedens il ne se peut, comme nous auons desia souuent remonstré. La seconde est en inferant vn attribut par l'autre. La troisiesme pourroit estre *à posteriori*, c'est à dire, par les œuures merueilleuses de Dieu: mais parce que les conclusions n'en peuuent estre euidemment necessaires, bien que tres-veritables, nous n'auons pas resolu de nous en seruir: & l'auons ainsi desia protesté: veu mesmes que d'autres l'ont faict suffisamment, desquels les œuures sont traduites & publiees en nostre langue Françoise. Commençons donc à monstrer que Dieu est inuisible.

Que Dieu est inuisible.

CHAP. III.

Sommaire.

I. *Que Dieu est exempt de toute matiere.* II. *Raison* I. *pour monstrer qu'il est inuisible.* III. *Argument* 1. *pour mõstrer qu'il est incorporel.* IV. *Argument* 2. V. *Argument* 3. VI. *Argument* 4. VII. *Argument* 5. VIII. *Heresies touchãt ce subiet.* IX. *Comment il faut entendre que Moyse a parlé à Dieu bouche à bouche.* X. *Que les visions attribuees à Dieu estoient apparitions des Anges.* XI. *Comment l'escriture saincte attribuë des membres corporels à Dieu.*

CE seroit estre trop grossier, materiel & sensuel I.
de vouloir establir Dieu d'vne matiere sensible & visible, laquelle ne sçauroit estre si simple qu'elle ne fut grossiere au prix d'vn esprit: & si elle est telle que peut-elle marquer autre chose que composition & imperfection? Monstrons donc que ceste qualité est du tout esloignee de la diuinité, par les raisons qui s'ensuiuent.

Argument I. Tout ce qui est visible est tel à cau- II.

se de sa couleur ou lumiere : car il est notoire qu'on ne voit rien que ce qui est coloré ou lumineux. Or les couleurs & la lumiere estant des accidens attachez à quelque corps, il s'ensuiuroit que s'ils se trouuoient en Dieu, il seroit corporel : ce qui ne peut estre. Il ne peut donc estre non plus visible.

III. Que Dieu ne puisse estre corporel ie le prouue par plusieurs raisons. Premierement si Dieu estoit corporel il seroit confiné & borné en certain lieu, d'autant que tout corps est en quelque lieu : & le lieu estant la surface interieure & prochaine du corps qui en contient vn autre, il s'ensuiuroit que Dieu seroit contenu d'vn autre plus grand corps. Ce qui est absurde. Car il n'y a rien plus grand que Dieu en quelque façon que ce soit. Dieu ne peut donc estre corporel.

IV. Argument II. Si Dieu est corporel il se peut mouuoir d'vn lieu en autre, ou bien il est tousiours en vn mesme lieu. S'il est tousiours en vn mesme lieu le voilà comme prisonnier en iceluy : chose ridicule. Que si on me dit qu'il peut vaguer çà & là, il s'ensuiura encore plusieurs absurditez. Car en autant de lieux qu'il sera & se remuera, il sera tousiours contenu par vn autre corps plus grãd que soy. Ioinct que le changement est vne marque d'imperfection & d'indigence. Car il n'est pas besoing de changer que pour le mieux, ou bien c'est par la force d'vn autre plus puissant que ce changement se fait : qui sont des absurditez monstrueuses en la diuinité.

V. Argument III. Si Dieu estoit corporel son lieu seroit de toute eternité ou non. S'il n'estoit pas de toute eternité il seroit donc quelquefois trouué sans lieu : & partant il auroit esté quelquefois incorporel. Si au contraire son lieu est de toute eter-

nité : aussi seroit le corps, duquel ce lieu-là est surface. Et de là il faudroit inferer qu'il y a vn autre *Estant* increé contenant Dieu en soy de toute eternité, lequel seroit tout aussi bien ou mieux Dieu que ce Dieu pretendu qui seroit contenu en iceluy. Voire mesmes s'il y auoit plusieurs tels lieux qui peussent receuoir Dieu de toute eternité, autāt d'absurditez s'en ensuiuroiēt auec la pluralité des Dieux.

Argument IV. Dieu est le premier *Estant* : il ne peut donc estre corporel : d'autant que tout corps est composé de quelques parties : lesquelles estant premieres que leur tout : il s'ensuiuroit que Dieu seroit posterieur à quelque chose, & ne seroit pas le premier *Estant*. Ioint que ce qui est composé dependant de ses parties : & tout corps estant composé : il s'ensuiuroit pareillement que si Dieu estoit corps il dependroit de ses parties : Ce qui seroit destruire la diuinité. VI.

Argument V. Si Dieu estoit corporel son corps seroit animé ou inanimé. De le dire inanimé comme la poultre que Iupiter ietta pour Dieu aux grenoüilles, selon l'Apologue, ce seroit chose trop ridicule. Car quel Dieu seroit-ce? sans ame, comment regleroit-il l'vniuers ? D'emprisonner aussi son ame dans vn corps qu'est-ce autre chose que la rendre moins parfaicte par la contagion de la matiere, quand mesmes ce seroit vne matiere incorruptible ? Car ou l'ame diuine auroit besoing de ce corps, ou non. Si elle n'en a nul besoing, voilà vne partie de Dieu inutile : en quoy il seroit inferieur aux choses naturelles, car la nature ne fait rien en vain. Si au contraire ceste ame a besoing de son corps, elle n'est donc pas assez forte ny assez accomplie de soy. Or tout ce qui est de Dieu & en VII.

Dieu doit estre tres-accompli: il est donc exempt de toute matiere. C'est, dy-ie, vne substance incorporelle, qu'en vn mot nous appellons *Esprit* : non pas pourtant semblable aux autres esprits, dont nous auons discouru cy-deuant, lesquels sont composez de substance & accidens : ains vn esprit tres-pur, & tres-simple exempt de toute composition, ainsi qu'il sera monstré au chapitre suiuant.

VIII. Mais qu'est-il besoing d'arrester sur ce subiet qui ne peut estre nullement controuersé? Car tous ceux qui parlent de Dieu soit qu'ils le croyent ou ne le croyent pas, entendent par iceluy la plus excellente & parfaite de toutes choses, voire la perfection mesme, de laquelle les autres dependent & tiennent leur estre comme de leur premier principe: & neantmoins presupposant que Dieu soit visible & par consequent materiel & corporel, vne infinité d'imperfections suiuent ces qualitez-là. Auquel erreur sont neantmoins tombez anciennement les Stoïques : & mesmes (ce que i'admire en vn si grand esprit) Tertullian, ainsi que remarque sainct Augustin, quoy qu'aucunefois il vueille l'excuser. De ce mesme erreur furent tachez les heretiques appellez Vadiãs; & ceux qui furent surnommez *Anthropomorphites*, par ce qu'ils tenoient que Dieu estoit de forme humaine: contre lesquels escriuit Theophile Alexandrin.

Aug. c. 14. lib. 10. de Genesi, ad lit & har. 86 Idem here. 5. Alphons. de Cast. li. 5 de heres Theo. Alex.

IX. Ie preuoy bien qu'on m'opposera à ce propos que Moyse a veu Dieu & parlé à luy bouche à bouche ainsi que luy-mesme le tesmoigne. Mais cela reçoit interpretation estant dit allegoriquement. Car ce n'est pas à dire qu'ils parlementassent corporellement ensemble, comme deux hommes qui traitent & negocient quelque affaire ensemble: ains par ces termes-là l'escriture nous veut exprimer vne grace

Num. c. 12.

extraordinaire que le Prophete receuoit de Dieu en ce qu'il daignoit luy reueler & (s'il faut ainsi dire) communiquer familierement les diuins secrets de sa saincte volonté. Autant en faut-il dire des autres anciens Patriarches & Prophetes, lesquels ont veu Dieu, ainsi que l'escriture saincte le nous enseigne: comme Iacob, Esaye, Ezechiel, Daniel & autres. Car ç'a esté seulement par reuelation, ou s'ils ont veu corporellement celuy qui parloit à eux au nom de Dieu, c'estoit quelque bon Ange auec vn corps emprunté: estant tres-veritable l'oracle diuin qui nous asseure que *iamais personne n'a veu Dieu*. C'est pourquoy aussi lors que Moyse demandoit à Dieu ceste faueur que de luy monstrer sa face & sa gloire, Dieu luy respondit qu'il verroit bien ses parties posterieures, qu'il le verroit à dos, non pas en face: & que l'homme viuant ne le verroit point. (Par les parties posterieures de Dieu il nous faut entendre ses œuures, cõme i'ay desia interpreté cy-deuant.) *Gen. 32. Isa 6. Ezec. 1. Dan. 7. Io. c. 1. Exo. 33.*

X. Or pour monstrer que lors que l'escriture saincte recite que Dieu a esté veu de quelqu'vn ç'ont esté des visions d'Anges, & non de Dieu mesme, outre le tesmoignage de tous les Peres, nous auons l'authorité de la mesme escriture, qui nous apprend que la loi, laquelle en termes expres est rapportee à Dieu a esté neantmoins ordonnee par les Anges. *Act c. 7. & Paul c. 3. ad Gal.*

XI. Pareillement lors qu'elle attribuë des membres humains à Dieu, cela se doibt entendre allegoriquement ou par quelque comparaison, ainsi que nous admoneste aussi doctement que sainctement le bon pere S. Iean Damascene escriuant en ces termes: *Nous estans couuerts d'vn grossier vestement de chair, ne pouuons conceuoir ne exprimer les diuines, simples &* *Ioan. Damasc c. 4. & 15. de fid. ort.*

subtiles actions de Dieu qu'en nous seruant de certaines images, idees & signes representans & signifians à nostre sorte. Tout ce qui est donc dit corporellement de Dieu est dit par similitude ou allegorie & en autre sens. Par ses yeux nous entendons sa vertu prouidente à laquelle rien ne peut estre caché. Par son oreille nous entendons sa vertu propitiatrice qui reçoit nos prieres. Par sa face nous entendons la manifestation de Dieu par ses œuures, par ce que les passions de l'ame se remarquent à la face. Sa bouche signifie la vertu par laquelle il declare sa volonté. L'attouchement signifie en Dieu la cognoissance des moindres chosettes & les plus secrettes du monde. Sa dextre remarque sa puissance. Ses pieds son acheminement au secours de ses amis, & à la vengeance de ses ennemis. La mesme chose est traitee amplemẽt par S. Augustin, S. Hierosme, S. Hilaire & autres Peres, & mesmes par Philon Iuif.

Aug. de mẽb. quæ Deo tribuũtur. Hie. de iis quæ Deo trin. sacr. lit. Hila. li. de trin. Phil. Iu. quòd Deus sit immut.

Que Dieu est vn acte tres-pur, tres-simple & exempt de toute composition.

CHAP. VI.

Sommaire.

I. Qu'est-ce qu'acte & puissance. II. Que Dieu n'est nullement par puissance. III. Cinq sortes de composition. IV. La composition du suppost & de l'essence, & celle de la relation des personnes sont de la foy. V. Que Dieu ne reçoit point de composition physique. VI. Ny de genre & difference. VII. Ny de substance & accident. VIII. Que toutes perfections attribuees à Dieu ne sont en luy qu'vne seule perfection essentielle. IX. Que Dieu ne peut changer. X. Qu'il ne peut estre plus parfait qu'il est. XI. Ny receuoir vne autre perfection egale. XII. Ny moindre.

I. CEs deux mots *Acte* & *Puissance* sont fort vsitez entre les Philosophes, à l'imitation d'Ari-

ſtote, dans les œuures duquel ils ſont fort frequens. Par la puiſſance (cōme i'ay auſſi mōſtré en ma Phyſique) ils entendent l'aptitude & faculté de quelque choſe à eſtre ce qu'elle n'eſt pas encore actuellement: & par l'acte ils entendent l'eſtre reel & accompli d'icelle. Ainſi vn arbre eſt par puiſſance vne chaire, vne table, ou vne ſtatue: parce qu'on en peut faire vne chaire, vne table, vne ſtatuë: mais actuellement c'eſt vn noyer, vn cheſne, vn cyprés ou quelque autre eſpece d'arbre, pareillement vn homme eſtant actuellement chaud, irrité, malade, eſt neantmoins par puiſſance froid, moderé, ſain: par ce qu'il ſe peut faire qu'il changera ces qualitez la en celles-cy. Nous pouuons encore dire de toutes les creatures du monde qu'elles n'ont pas eſté de toute eternité actuellement, bien que de toute eternité elles ayent eſté par puiſſance auant leur exiſtence reelle & actuelle: par ce que Dieu a peu les creer ou produire quand bon luy a ſemblé.

Cela ainſi entendu il ſeroit aiſé de perſuader à vne ame docile & capable de doctrine, auec ce que nous auons deſia diſcouru touchant la diuinité, que Dieu eſtant de toute eternité & ne pouuant en façon quelconque eſtre autre que celuy qu'il eſt, ne pouuant auſſi rien acquerir ny rien perdre, parce qu'il a toutes perfections infinies, eſquelles il ſe delecte & s'aime, il n'eſt nullement par puiſſance, ains eſt vn acte tres-pur, tres-ſimple & indiuiſible. Toutefois par ce que nous faiſons icy eſtat de conuaincre par raiſons les plus opiniaſtres: il faut prouuer noſtre propoſition par raiſon neceſſaire, ce qui ſera bien aiſé ſi nous monſtrons qu'il n'y ait point en Dieu aucune compoſition. II.

III. Or il y a plusieurs sortes de composition, desquelles tant les Theologiens que les Philosophes disputent sur ce subiet, & notamment des cinq qui s'ensuiuent. La premiere est la composition de la matiere & de la forme : la seconde, celle du genre & de la difference : la troisiesme, celle de la substãce & des accidẽs : la quatriesme, celle du suppost & de l'essence diuine: la cinquiesme, celle de la relation des trois personnes de la saincte-sacree Trinité.

Tho. c. 2. l. 1. contra gẽtes. Scot. dist. 8 qu. 3.

IV. Quant aux deux dernieres sortes de composition à sçauoir celle des supposts & de l'essence diuine, & celle de la relation des trois personnes de la Trinité, elles sont esloignees des principes de la Metaphysique, consistent en la foy, & en la nuë croyance, & surpassent toute capacité humaine qui est cause qu'on n'en sçauroit parler qu'auec des termes extremement impropres. C'est pourquoy ie diray seulement qu'il faut fermement croire que quand nous appellons cela composition sur le subiet de la diuinité, ce n'est qu'à nostre maniere de conceuoir : estant tres-certain qu'en Dieu & selon Dieu ce n'est qu'vnité, simplicité & pureté indiuisible.

V. Pour le regard des trois premieres sortes de composition elles sont notoirement reiettables de la diuine essence. Premierement la composition de la matiere & de la forme, par ce que Dieu est incorporel & immateriel, comme il a esté prouué au chapitre precedent, & en vn mot que c'est vn esprit.

VI. En second lieu la composition du genre & de la difference ne peut estre non plus en Dieu que la precedente : d'autant que Dieu ne pouuant estre contenu ny rangé en aucun predicament ou categorie, ny soubs genre ny espece quelconque

(cōme il a esté prouué au liure precedent) & d'ailleurs la composition du genre auec la difference faisant vne entiere & parfaite definition, & Dieu ne pouuant estre definy pour les raisons alleguees pareillement à la fin du liure precedent : telle composition ny partie d'icelle ne peut estre en la diuinité.

Il en faut dire tout autant de la troisiesme sorte de composition, qui est celle de la substance & des accidens. Car ou Dieu a besoing des accidens pour sa perfection, ou n'en a nul besoing. De dire qu'il n'en a pas besoin, & neantmoins qu'il en a en soy, ce seroit chose ridicule. Car il n'y peut auoir rien de vain ny oisif en la diuinité si on ne la veut mettre au dessoubs de la nature, comme i'ay dit souuent. D'aduancer aussi au contraire qu'il en a besoing : il s'ensuiura que son essēce est imparfaite : puis qu'à la maniere des creatures elle a besoin d'estre estayee par des accidens. D'auantage s'il y auoit des accidēs en Dieu, il y auroit en luy quelque chose qui ne seroit pas Dieu: attendu que les accidēs ne sont pas de l'essence de la chose. Or en Dieu il n'y peut rien auoir qui ne luy soit essentiel, autrement il ne seroit pas tout & entierement Dieu: il en faut donc reietter tous accidens si nous ne voulōs tōber en des absurditez qui destruisent la diuinité mesme. VII.

Ie voy bien & preuoy qu'on m'opposera que la puissance, la bonté, la sagesse, la misericorde & autres telles perfections que nous attribuons à Dieu sont des accidens : & que partant il semble qu'il y ait de la contradiction à reietter de luy tous accidens, & neantmoins luy en attribuer quant & quant vn grand nombre. Mais ie resoudray cy-apres ceste difficulté, & monstreray que tous tant de perfections que nous attribuons à Dieu ne sont VIII.

Aug li.11.c.1. point diſtinguees ny differentes l'vne de l'autre comme elles ſont en luy, ains que toutes enſemble ſont vne meſme choſe vnie à ſon eſſence, quoy que nous ne les puiſſions ainſi conceuoir comme elles ſont : ains ſeulemẽt par les operations diuines, la diuerſité deſquelles faict que nous luy attribuōs diuerſes perfections. Cela ſoit donc remis à vn diſcours particulier. Cependant pour monſtrer que Dieu eſt vn acte tres-pur & tres-ſimple il faut eſloigner de luy toute puiſſance & aptitude à vn nouuel eſtre ou acte,argumentant ainſi.

IX. Toute puiſſance & aptitude à vn nouuel eſtre regarde vn acte ou plus, ou egalement, ou moins parfait que celuy-là qu'a de preſent la choſe qui eſt par puiſſance. Or Dieu ne peut eſtre ny plus, ny egalement, ny moins parfait vne fois qu'autre. Il n'eſt donc nullement par puiſſance.

X. Premierement ie prouue qu'il ne peut eſtre plus parfait,par ce qu'il encloſt en ſoy toute perfection creée & increée.Et puis d'où eſt-ce qu'il prendroit vne perfection plus grande que la ſienne? Il faudroit de neceſſité qu'il la priſt de quelque autre choſe plus parfaite que luy meſme: ce qui ne peut eſtre. Car s'il y auoit quelque autre choſe plus parfaite que Dieu,elle ſeroit vrayement Dieu.Et s'il y en auoit encore vne autre, & puis vne autre iuſqu'au bout qui euſt plus de perfection que les precedentes,celle là ſeroit vrayement Dieu, non pas vne des autre? Or tout cela eſt abſurde.Car par ce mot *Dieu*,nous entendons ce qui eſt ſi parfait qu'il ne le peut eſtre d'auantage, & en vn mot vne eſſence infiniemẽt parfaite.Il n'y a dōc rien de ſi parfait que luy, tant s'en faut que rien le puiſſe eſtre d'auantage.

XI. En ſecond lieu Dieu ne peut auſſi receuoir vne

autre egale perfection à la sienne: laquelle ne pourroit estre qu'en quelque autre chose aussi parfaite que luy. Or Dieu n'a point plus de compagnon en perfection que de superieur: car cela mesme induiroit imperfection en tant que ces perfections seroiët diuisees, & d'ailleurs infeteroit aussi pluralité de Dieux: d'autant que s'il y auoit quelque chose egale en perfection à Dieu, elle seroit Dieu. Ce qui estant notoirement absurde il s'ensuit que Dieu ne peut receuoir aucune egale perfection à la sienne.

Pour la troisiesme, il est tout aussi absurde d'auancer que Dieu puisse estre moins parfait à l'aduenir qu'il n'est à present. Car en descheant de sa perfection, il deuiendroit defectueux & imparfait: qui seroit autant à dire, qu'il laisseroit d'estre Dieu. Par ainsi donc Dieu ne pouuant rien acquerir de plus, ny d'egal, ny de moins que ce qu'il a, il n'est nullement par puissance, & s'il n'est nullement par puissance, c'est sans doute & de necessité vn acte trespur & tres-simple. XII.

Les argumẽs par lesquels nous monstrerõs en suite qu'il est aussi immuable & indiuisible, seruent à ce subiet. Car ces attributs se prouuent aisément l'vn par l'autre : & mesmes se demonstrent tous facilement en presupposant qu'en Dieu soit toute perfection, sans qu'il puisse receuoir imperfection quelconque. Toutefois ie tasche d'y apporter d'ailleurs le plus de clarté qu'il m'est possible. XIII.

Que Dieu est immuable, eternel, immortel, & incorruptible.

CHAP. V.

Sommaire.

I. Argument 1. II. Argument 2. III. Quatre sortes

de changement. IV. Que le changement en la substance ne conuient point à Dieu. V. Ny en la quantité. VI. Ny en la qualité. VII. Ny en où. VIII. Deux obiections dont la solution est remise ailleurs. IX. Les argumens precedens seruent à prouuer l'eternité & immortalité de Dieu.

I. DE ce qui a esté monstré au chapitre precedent que Dieu est tres-pur, tres-simple & exempt de toute composition, il est aisé à inferer qu'il est immuable. Car toute mutation & changement se fait en acquerant, ou perdant & delaissant, ou permutant quelque chose auec vne autre. L'acquisition presuppose addition, augment & composition: la perte ou delaissement marque liaison ou composition precedente: & la permutation d'vne chose auec vne autre presuppose aussi le delaissement de l'vne pour auoir l'autre, & par ainsi composition & liaison: qui sont de tous costez & en toutes façons des absurdités du tout esloignees de la diuinité. Parquoy Dieu est immuable.

Ioinct que Dieu estant tout parfait & contenant en soy toutes perfections, il ne peut rien acquerir de plus : autrement il s'ensuiuroit qu'il auroit eu defaut au precedent de ce qu'il acquerroit de nouueau. Il ne peut aussi rien delaisser ny perdre: parce qu'il s'ẽsuiuroit ou que ce qu'il delaisse & perd luy estoit superflu: ou bien s'il luy estoit vtile, c'est autant d'imperfection & defaut qu'il luy en arriue pour l'auoir laissé, perdu ou reietté: absurditez qui ne peuuent estre seulement imaginees en la diuinité. Pour la mesme raison il ne peut aussi rien permuter ny changer de ce qui est en luy: d'autant que ce chãgement seroit ou pour se perfectionner d'auantage, ou bien luy tourneroit à quelque defaut: & voilà les mesmes absurditez que dessus. Que si ce changemẽt se faisoit

se faisoit pour vne chose egalement parfaicte, equiualente ou equipollente, il seroit vain & inutile. Or est-il que Dieu seroit imprudent s'il faisoit quelque chose en vain, ce seroit donc blaspheme contre la diuinité de s'imaginer que Dieu receust changemẽt d'vne chose à vne autre egale. Et apres tout de qui prendroit-il vne perfection ny plus excellente, ny egale à la sienne? Quoy? d'vn plus grand que soy, ou d'vn autre égal à soy? Cela est trop absurde, comme il a esté remarqué au chapitre precedent. D'en prendre aussi vne moindre ce seroit establir vn Dieu mal aduisé, ce seroit, dy-ie, destruire sa diuinité. Dieu est doncques necessairement immuable & ne peut receuoir changement quelconque.

Les preuues precedentes sont generales. Mais ie veux encore prouuer ma proposition par le menu & particulierement en chasque sorte de changement, que les Philosophes appellent aussi *mouuement*. Et pour ce faire il faut icy ramenteuoir en peu de mots ce que i'ay enseigné en ma Logique, & mesmes cy-deuant en cet œuure: mais plus amplement (comme il est mieux à propos) en ma physique, à sçauoir qu'il y a quatre sortes de mouuement ou changement. La premiere est en la substance par la generation ou corruption de quelque chose. La 2. en la quantité par l'accroissemẽt ou diminution & declin de quelque corps. La 3. en la qualité par le changement d'vne qualité en quelque autre, lequel changement s'appelle proprement *alteration*. La 4. est en la categorie *où*, & n'est autre chose que le transport, & remuëment d'vn corps, ou changement de lieu. III.

Au liure 3.

Pour le regard du changement en la substance il est trop notoirement absurde que Dieu puisse auoir eu commencement par la generation qui se fait du IV.

non estre à l'estre, luy qui est de soy-mesme de toute eternité : ou qu'il soit subiect à corruption qui conduit de l'estre au non estre : car cela repugne tout autant à la diuinité que la generation.

V. Quant au changement en la quantité n'estant propre qu'aux choses corporelles & materielles, qui croissent, diminuent & declinent, & Dieu estant vn esprit & intelligence tres-pure, tres-simple & exẽpte de toute composition (comme il a esté cy-deuant prouué au chapitre precedent) il ne peut aucunement conuenir à la diuinité.

VI. Selon la qualité Dieu ne sçauroit non plus changer, par ce qu'il n'a nul accident en soy : & qu'il est exempt de toute composition, comme i'ay tãt souuent redit. Ioint que ce changemẽt se feroit ou pour acquerir quelque chose de plus excellent, ou égalemẽt, ou moins que ce qu'il auoit : & tout cela induit des absurditez ou plustost des blasphemes.

VII. Le changement de lieu estant propre seulement aux corps, lesquels seuls occupent lieu circõscriptiuement auec distinction & assiette de leurs parties, il est notoirement esloigné de la diuinité. Ioinct que quand on voudroit dire qu'il pourroit estre en lieu definitiuement comme sont tous les autres esprits, & par consequent en changer aussi, cela est faux : par ce que Dieu est infiny, immẽse & presẽt à toutes les choses du monde, contenant le mõde mesme & vn espace infini au delà de tout le mõde, & innõbrables mõdes plus que nous ne nous en sçauriõs imaginer: ainsi qu'il sera monstré aux deux chapitres suiuans.

VIII. Contre ce discours de l'immutabilité de Dieu se peuuent faire deux obiectiõs assez pressantes. L'vne que nous voyons manifestement par diuers effects que Dieu change, enuoyãt tãtost du bien, tantost du

mal aux humains:tãtost les punissant, tãtost leur faisant grace : tantost donnant vne sentẽce rigoureuse, tantost apres la reuoquant:cõme il est escrit du Roy Ezechias & des Niniuites. L'autre obiection est que si Dieu est immuable il agit necessairement & sans liberté,comme estant attaché à la necessité de quelque destin:qui feroit vn tres grand defaut & imperfection en la diuinité. I'ay voulu proposer icy ces deux difficultez, parce qu'elles sont importantes & ne doiuent pas estre obmises sur ce subiect : toutesfois i'en remettray la resolutiõ ailleurs, parce qu'elles se rencontreront encore plus à propos cy-apres, l'vne au chapitre 11. de ce liure: l'autre au chapitre 3. du liure 11.

Isa. ca. 38.
Ion. c. 3.

Or de l'immutabilité de Dieu auec ce que nous auons cy-deuant dit touchant la preuue que Dieu est, il est aisé à inferer qu'il est aussi eternel, c'est à dire sans commencement & sans fin. Car ayant monstré que c'est la premiere cause sans cause, c'est autant à dire qu'il est sans commencement,& maintenant ayant prouué qu'il est immuable & ne peut receuoir aucune sorte de mouuement & changement, il s'ensuit qu'il est eternel , immortel & incorruptible. Car le pire changement qui puisse estre c'est de l'estre ou non estre: lequel escherroit de necessité en Dieu s'il n'estoit pas immortel. Mais cela estant notoirement absurde il s'ensuit que Dieu est eternel, immortel & incorruptible. A ceste preuue seruent aussi les argumens touchant l'indiuisibilité, pureté & simplicité de Dieu cy-deuant rapportez, & aucuns de ceux qui seront deduits touchant son infinité au chapitre suiuant.

Que Dieu est infini.

Chap. VI.

Sommaire.

I. Cinq sortes d'infini. II. Que Dieu n'est point infini en masse, ny en multitude, ny par puissance d'addition ny detractiõ. III. Qu'il est infini en duree. IV. Que selon le Philosophe il est infini en vertu. V. Cela est mieux confirmé par la creation. VI. Preuue de la creatiõ. VII. Il est prouué que Dieu est infini en essence. VIII. Autre preuue à mesmes fins. IX. Argument premier pour monstrer que Dieu n'est point en categorie. X. Argument 2. XI. Argument 3. XII. Comment Dieu est substance.

I. POur mieux entendre comment est-ce que Dieu est dit estre infini il faut rapporter ici (ce que i'ay enseigné en ma Physique) en cõbien de sortes quelque chose peut estre dite infinie en masse. En second lieu, infinie en multitude. En troisiesme, par puissance d'addition ou detraction. La quatriesme, en duree. La cinquiesme, en essence. Les autres sortes d'infinité ne sont icy nullement considerables.

Au liu. 4. chap. 11.

II. Quant à la premiere, elle ne peut aucunement conuenir à Dieu, veu qu'il n'a en soy nulle quantité. Ioinct que telle espece d'infini est imaginaire, n'y ayant & n'y pouuant auoir en la nature aucun corps infini, comme i'ay monstré en son lieu dans la Physique. La seconde espece ne conuient non plus à Dieu, par ce qu'il est vn, & n'y a en luy aucune sorte de composition ny par consequent multitude. La troisiesme en est pareillement esloignee, par ce que telle addition regarde les nombres, & la detraction regarde la quantité diuisee en parties proportionnelles. Ce qui est tout aussi notoirement estrangé de

la diuinité. Resteroit dõc à mõstrer que l'infinité en duree qui n'est autre chose que l'eternité, & l'infinité de l'essence sõt propres & aduenãtes à la diuinité.

Mais pour le regard de l'infinité en duree ou eternité elle demeure assez prouuee par les mesmes raisons que nous auons monstrees au liu. precedẽt que Dieu est. Car en monstrant qu'il est on prouue par mesme moyen sõ eternité: attẽdu que Dieu ne peut estre le principe & cause premiere s'il n'est de soy de toute eternité; de maniere qu'il ne nous faut rechercher icy que l'infinité de l'essence diuine.

Le Philosophe escrit en sa Physique qu'il est de necessité que le premier moteur soit d'vne vertu infinie, puis que de toute eternité, laquelle est infinie, il meut les corps celestes. La consequẽce de sa preuue est veritable, mais l'antecedent est faux. Car nous sçauons que les cieux ont pris leur naissance & commencement auec les autres creatures, & qu'il n'y a que le seul createur qui soit de toute eternité. IV. *Ari. c. 1. l. 8. Physic.* *Gen. 1.*

L'argument sera mieux fondé sur la creation. Car créer estant faire quelque chose de rien, à quoy nulle vertu finie ne peut atteindre, il faut croire que Dieu qui a tout fait de rien est d'vne vertu & puissance infinie: & par consequent son essence est aussi infinie, d'autant que tout ce qui est en Dieu luy est essentiel, puis qu'il est exẽpt de toute composition. V.

Or qu'il ait fait toutes choses de riẽ, outre le tesmoignage des escritures, duquel les fideles se contẽtent, il se peut encore demõstrer par raison inuincible en presupposant (comme il a esté desia monstré en son lieu) qu'il est seul de toute eternité. Car n'y ayant rien que luy auant qu'il commençast de trauailler à la fabrique du monde, il faut de necessité que toutes choses ayent prins leur origine de rien VI. *Au liu. 1. chap. 6.*

par la seule vertu & puissance diuine, ou qu'elles ayent esté faictes de quelque piece de Dieu mesme. Or cecy seroit par trop absurde attendu la simplicité de Dieu, & que d'ailleurs il est indiuisible (cōme il sera prouué cy-apres.) Il s'ensuit donc de necessité que toutes choses ont esté faites de rien par la seule puissance & volonté diuine.

VII. D'ailleurs l'infinité de l'essence diuine se peut prouuer par vn tel argument. Ce qui ne peut estre limité ny borné est infiny. Or Dieu ne peut estre limité ny borné de chose quelconque, Dieu est dōcques infiny. La proposition est notoire. Ie prouue la reprise en cette sorte. Auant que Dieu eust faict les creatures, il n'y auoit riē que luy seul de toute eternité. Parquoy estant seul il n'estoit limité de chose quelconque: & ne le peut estre encore par ce qu'il est immuable (ainsi qu'il a esté mōstré au chap. precedent.) Il s'ensuit donc tousiours qu'il est infiny.

VIII. Voicy encore vn fort argument à mesme effect. Il n'y a riē de finy & determiné qui ne puisse estre plus grand, plus beau, plus parfait & plus accōpli en y adioustant la moindre chose. Or à Dieu rien ne peut estre adiousté, non pas par la cōception mesme, tant parce qu'il est exēpt de toute puissance passiue, c'est à dire de toute aptitude à receuoir quelque chose, qu'à cause que ce seroit le destruire. Car ce qui pourroit estre excogité de plus grand, plus beau, & plus parfait que Dieu seroit Dieu: & en tant qu'on pourroit seulemēt cōceuoir vne plus grāde perfectiō, celle de Dieu seroit en cela defectueuse. Ce qui est du tout impossible, & repugnāt à la diuinité. Et partant Dieu est infiny en essence. Or de cela mesmes que Dieu est infiny, il s'ensuit qu'il ne peut estre cōtenu en aucun predicament ou categorie outre plu-

sieurs autres raisons que ie deduiray en suite.

La premiere est donc que cela enuelopperoit de la contradiction en soy-mesme. Car s'il est infiny (comme ie viens de monstrer) s'il est l'estant des estãs, l'estre des estres, voire le sur-estant & sur-estre, & ce qui comprend & contient en soy tout autre estant & tout estre, comment peut-il estre borné & & compris sous vn certain ordre de l'estant? Ce ne seroit plus estre infiny, ains finy & limité: parce qu'il ne s'estendroit pas aux autres. IX.

La seconde c'est que tout ce qui est contenu és dix categories est composé & lié à quelque autre chose. Ainsi les substances sont le suppost des accidens, & les accidens sont attachez aux substãces: & telle composition & liaison est marque d'alteration, de changement & de corruption, ou pour le moins de quelque imperfection, mesmes és Anges confirmez en grace. X.

La troisiesme c'est que Dieu ne peut estre logé sous aucun predicament qu'il ne s'ensuiue ou qu'il y a pluralité de Dieux, ou pareille absurdité, comme que Dieu est creé & imparfait. Car s'il est en l'ordre de quelque categorie (cõme en la substãce, ne pouuãt estre dit en aucune façon accident) il faut qu'il soit vniuersel ou indiuidu. S'il est vniuersel il se dit de plusieurs, & voila pluralité de Dieux. Et quand bien nous dirons que c'est vne espece, laquelle peut conseruer son vniuersalité en vn indiuidu incorruptible & immortel : comme aucuns (que i'ay refutez en ma Logique) tiennent qu'en ceste maniere le Soleil & la Lune, voire le Phœnix (s'il est en la nature, comme escrit Herodote) sont especes, si faut-il que ceste espece soit soubs quelque genre, & que tout ce qui se dira de ce genre essentielle- XI.

ment & en l'ordre de la categorie, se dise aussi de ceste espece. Et par consequent elle receura diuerses attributions, qui marquent composition, la composition imperfection, & l'imperfection destruit la diuinité. Si on le dit estre indiuidu, ou il sera seul contenu soubs son espece, ou auec d'autres. S'il y en a d'autres, voilà encore la premiere absurdité, pluralité de Dieux: s'il y est seul, il receura toutes les attributions essentielles des genres & des especes, qui seront au dessus de luy en l'ordre de la categorie: & voilà renaistre la seconde absurdité, qui emporte auec soy composition & en suite imperfection du tout estrangee de la diuinité. Et partant Dieu ne peut en nulle sorte estre enclos en aucune categorie ou ordre des autres choses.

XII. Il est toutesfois certain que Dieu peut estre appellé & est vrayement substance: ou plustost (comme dit S. Denys) sur-substance: ou bien substance transcendante, infinie, increée, vne, simple, indiuisible, eternelle, exempte de toute composition, alteratiõ & imperfection. Auquel propos S. Anselme parloit tres-bien en ces termes: *Ceste substance* (entendant Dieu) *ne peut estre enclose en aucun ordre de substances, de la communion essentielle de laquelle toute la nature est excluse.* Ce que non seulement la plus saine partie des Theologiens a tenu, mais aussi des anciens Philosophes.

Dio. li. 1. de diuin. nomin.

Ansel. c. 26. Monolog.

Simp. in Categor. Subst. Iambl. c. 2. de myst. Ægyp.

Que Dieu est immense.

CHAP. VII.

Sommaire.

I. Que l'immensité ne conuient proprement ny aux corps ny aux esprits. II. Nous en vsons icy metaphoriquement. III. Cela est exposé par vne comparaison. IV. Ceste

maniere est difficile. V. Erreurs des anciens Philosophes. VI. Que Dieu est dit estre au Ciel par l'Escriture saincte. VII. Fondement de l'erreur precedent. VIII. Comment Dieu est dit estre par tout. IX. Que Dieu est en tout & par tout, par essence, par puissance, & par presence. X. Preuue de cela. XI. Pourquoy les sainctes escritures establissent le Ciel pour le domicile de Dieu. XII. Obiection. XIII. Erreur d'aucuns. XIV. Response à l'obiection precedente. XV. Que Dieu remplit infinis espaces au delà du monde. XVI. La [c]aption de la precedente obiection descouuerte. XVII. Que Dieu n'est pas en rien, mais bien là où il n'y a rien. XVIII. Belle preuue de cela. XIX. Preuue 2. XX. Preuue 3. XXI. Que Dieu remplit les choses sales, auec les plus candides & [n]ettes. XXII. Mesure de l'immensité par l'eternité. XXIII. Recapitulation. XXIV. Comment Dieu remplit toutes [c]hoses selon S. Augustin.

IMmensité ne signifie autre chose qu'vne extension des dimensions sans mesure, sans fin, & [s]ans bornes; & en vn mot vne grandeur en masse [d]émesuree & infinie. Ce qui me semble ne se pou[u]oir dire aucunement ny des choses corporelles ou [m]aterielles, ny des incorporelles ou spirituelles. Des [c]orporelles par ce que tout corps a ses dimensions, [l]ongueur, largeur, espesseur, hauteur, ou profondeur: [p]ar lesquelles il est mesuré ou mesurable: & neant[m]oins vne chose immense est sans mesure. En quoy [il] y a contradiction manifeste. Ioint que n'y ayant [au]cun corps immense, & n'y en pouuant auoir en la [na]ture (comme i'ay monstré en ma Physique) en [va]in parlerions-nous de ce que la nature ne peut [so]uffrir. D'attribuer aussi l'immensité aux cho[se]s incorporelles ou spirituelles, ce seroit par[ler] improprement: d'autant qu'elles sont exem[pt]es de toute matiere, & par ainsi ne peuuent I. Au l. 4. c. 18.

auoir aucune extension des parties ny reglée ny desmesurée.

II. Toutesfois parce que nous auons faute de termes propres, nous sommes souuent contraints de nous seruir de metaphores & translations qui sont autant d'improprietez au langage. A la verité les orateurs en vsent (sobrement toutesfois non pas comme la pluspart des escriuains de ce temps) pour l'ornemēt du discours: mais le Philosophe n'en doit point vser en baillant ses preceptes qu'à faute de termes propres.

III. Comme donc nous pourrions dire qu'vn corps seroit immense (si la nature le pouuoit souffrir) lequel occuperoit vne place infinie. Ainsi pouuons-nous dire par metaphore que Dieu est vn esprit immense, lequel par sa presence essentielle & reelle s'estend infiniement.

IV. Or ce subiect est d'vne consideration tres-haute, arduë, & à laquelle non seulement les Philosophes, mais aussi les Theologiens se trouuent bien empeschez. Toutesfois i'espere qu'auec l'aide & faueur de la lumiere celeste ie l'esclairciray autant que la matiere le peut permettre.

V. Les plus graues & signalez Philosophes de toutes nations ont tenu de tout temps que le domicile & seiour de Dieu est au Ciel, & que de là il regit & conduit toutes choses par sa prouidence incomparable se seruant des causes secondes & mediates cōme d'instrumens ordinaires. Car tout ainsi (disent-ils) qu'il seroit messeant qu'vn Prince souuerain se trouuast en personne à toutes sortes d'affaires. De mesme seroit-ce chose indigne que le souuerain Dieu s'auilist tant que d'assister de sa presence à toutes les choses du mōde, mesme à celles qui sont sales

& corrompuës. Les Poëtes chātent qu'Atreus ayāt fait boüillir & donné à manger à Thyestes son frere la chair de son propre fils, le Soleil destourna ses rayons & sa lumiere du lieu où se cōmettoit vn forfait si horriblemēt execrable: & nous voudriōs loger Dieu non seulemēt entre les criminels & les crimes, mais aussi parmy les ordures, les pollutions & la lie corrōpuë de ce mōde prophane? Ainsi en cōptoient ces pauures gēs n'ayās point parfaicte cognoissance de l'infinité de l'essēce diuine: lesquels pēsant honorer Dieu destruisoient ceste mesme essence infinie.

VI. Mais quoy? ce ne sont pas les seuls Philosophes qui ont tenu que le domicile de Dieu est au Ciel: les escritures sainctes confirment la mesme chose. Le Roy-Prophete l'appelle *celuy qui habite és Cieux*. *Psa. 122.* L'Euangile nous enseigne que *le Ciel est le throsne de Dieu*: & le Redēpteur du monde nous a luy-mesme *Mat. 5.* appris de dire en priāt Dieu, *Nostre Pere qui es és Cieux*. *Mat. 6.* Dont il s'ensuit que Dieu ne peut estre immense, puis qu'il est en vne seule partie du monde.

VII. Ces raisons & authoritez pourroient bien auoir quelque poids & donner quelque scrupule au vulgaire qui ne peut & ne veut le plus souuent prendre ny comprendre les choses qu'au pied de la lettre: & comme il est grossier & seulement exercé aux choses materielles il ne peut conceuoir ny se persuader que Dieu soit que cōme vn grand colosse placé dedans les Cieux. Pour entēdre donc qu'est-ce que de l'immensité de Dieu il faut premieremēt distinguer son existence locale d'auec celle des corps, de nostre ame, & des Anges ou intelligences : & puis nous monstrerons par raisons necessaires que Dieu est immense: & par mesme moyen respondrons à la difficulté cy-dessus proposee.

VIII. Les Theologiēs voulans distinguer l'existence locale de Dieu d'auec celle de nostre ame, des Anges, & des choses corporelles, disent que Dieu est en tout & par tout par *l'attouchement de sa vertu*, c'est à dire indiuisiblement & inseparablement faisant par tout remarquer sa vertu & la puissance; nō pas toutesfois comme vne ame vniuerselle informāt tout le monde, ainsi que nostre ame informe le corps: ny definitiuement cōme vn Ange est dit estre en quelque lieu sans pouuoir estre en mesme tēps ailleurs: ny circōscriptiuemēt, cōme les corps sont bornez & cōtenus en quelque lieu auec certaine dispositiō & assiette de toutes leurs parties: mais d'vne autre maniere à luy seul propre & particuliere, laquelle nous cōceurons beaucoup mieux par vne autre petite distinction que par les susdits termes de la Theologie.

Per contactum virtutis.

Nous pouuons donc dire que Dieu est en tout &
IX. par tout en trois façons: par essence, par puissance, & par presence ou repletiuement. Par essence en ce qu'il donne l'estre à toutes choses, & les conserue & maintient. Par puissance, en ce que toutes choses sont en son pouuoir, & qu'il fait & opere en icelles d'icelles, & par icelles tout ce que bon luy semble. Par presence ou repletiuement, parce qu'il n'y a lieu au monde si reculé, ny cachot si secret, où il ne se trouue present, voyant & descouurant à clair & parfaictement toutes choses. C'est ce que chantoit le Psalmiste en ces vers:

Psal. 138.

Où iray-ie pour m'esloigner
De ton esprit par trop seuere?
Quel cachot pourray-ie gaigner
Pour fuyr ta face & ta cholere?
Si ie monte dans les hauts Cieux
Tu y es en magnificence:

Si ie descens és plus bas lieux
Ie n'éuite pas ta presence.

Cela ainsi bien entendu ie prouueray l'immensité de Dieu en ceste sorte. Lors que Dieu crea toutes choses il estoit sans doute present à icelles: il y estoit dy-je, immediatemẽt present, puis qu'il les crea sans l'interuention d'aucune autre chose mediate. Or Dieu est immuable, comme il a esté monstré cy-deuant. Il est donc encore & sera à eternité immediatement present à toutes choses. X.

Au cha. 4 de ce liu.

XI. Or quand les sainctes escritures (ie laisse à part les erreurs des anciẽs Philosophes) establissent le thrône & domicile de Dieu au Ciel, ce n'est pour l'y attacher & enclorre: ains pour nous faire esleuer les yeux & du corps & de l'ame vers ce haut lieu qui doit estre vn iour le bien-heureux sejour des esleuz de Dieu: & d'ailleur pour nous apprendre que Dieu y opere plus merueilleusement qu'en la terre comme en fait preuue la duree immuable des corps celestes pendant tant de siecles passez. Mais ce n'est pas pourtant à dire que Dieu ne soit tout aussi bien essentiellement ailleurs tant en la terre qu'aux enfers. Toute la difference consiste en ce qu'en diuers lieux il opere diuersement. Car au Ciel il manifeste ouuertement & clairement la magnificence de sa gloire admirable, en la iouyssance de laquelle consiste le souuerain bien & felicité eternelle. En la terre il fait paroistre sa prouidence. Es enfers il exerce sa iustice formidable.

XII. Quãd biẽ i'accorderay tout cela (dira quelqu'vn) c'est à la verité destruire l'opinion precedẽte des anciens Philosophes & respondre aux authoritez de l'escriture saincte cy-dessus opposees: mais ce n'est pas pourtãt prouuer l'immensité de Dieu: au cõtrai-

re il ſemble que ce ſoit l'enclorre & borner dans le monde auec ſes creatures. Car ores que Dieu ſoit preſent à toutes choſes:le plus haut des cieux cōtenant tout au dedans de ſoy & dans ſa ſurface concaue:il ſemble que Dieu ſoit auſſi borné dans le meſme pourpris du ciel ſupreme. Car n'y ayant rien au delà d'iceluy,cōmēt ſeroit-il poſſible que Dieu fuſt en rien? Ce qu'on dit rien eſtant encore moins en la conception que le vuide,eſtāt,dy-ie,vne pure priuation: ce qui eſt voire l'eſtant des eſtāt peut il eſtre en ce qui n'eſt pas? quelle affinité ny quelle connexité y peut-il auoir du vray eſtre auec le nom eſtre? y a-il vne con[illegible]duction plus manifeſte que celle-là?

XIII. Ceſte obiection a eſté trouuee ſi forte d'aucuns eſprits trop foibles pour luy reſiſter,qu'ils l'ōt trouuee acceptable,& s'y ſont rangés & arreſtés comme vaincus & conuaincus. Neantmoins à fin qu'ils ne ſemblaſſent borner Dieu & deſtruire ſon immenſité ils ont adiouſté à cela qu'il eſt en ſoy-meſme comme en vn immenſité & eſtenduë infinie. Toutesfois cela eſt impertinent & inſuffiſant pour ſouſtenir l'immenſité diuine. Car c'eſt autant à dire que Dieu eſt bien immenſe de ſoy,mais qu'il eſt borné du coſté des creatures. Erreur par trop inſupportable & contradictoire en ſoy-meſme.

XIV. Pour nous deſuelopper donc entieremēt de l'obiection precedente il faut vſer d'vne telle diſtinction. Dieu eſt dit eſtre par preſence en deux manieres. L'vne auec action habituelle. L'autre nuëment & ſimplement. En la premiere ſorte la preſence de Dieu eſt cōtinuellement aſſiſtante à toutes les creatures, toutesfois aux vnes auec grace, & pour leur bien eſtre, comme aux bons Anges, & quelquesfois aux hommes: à d'autres ſans grace & ſimple-

ment pour leur estre, comme aux diables & aux hõmes reprouuez: sans laquelle presence assistante & assistance presente de Dieu toutes choses se reduiroient à neant comme elles ont esté faictes de neãt. Et en ceste sorte Virgile chantoit tres bien cét hemistique.

---*De Iupiter toutes choses sont pleines.* Virg. Bucol. 3.

Comme aussi auant luy le Prophete Ieremie disoit ainsi en la personne de Dieu, *Ie remply le Ciel & la terre.* Aristote a tres-dignement philosophé sur ce subiect, escriuant *que Dieu est le conseruateur & progeniteur de toutes choses, non toutesfois qu'il souffre aucun trauail à soustenir tout l'vniuers : ains que par vne puissance infatigable il atteint aux choses les plus esloignees.* Iere. 23. Arist. de mundo ad Alex.

En l'autre sorte, qui est par nuë & simple presence, sans operation quelconque externe, Dieu est en infinis espaces & immense estenduë, au delà du plus haut des Cieux, quoy que ce soit moins que vuide où il n'y a rien outre la presence diuine : laquelle neantmoins est tousiours aussi contente & heureuse de soy & en soy que dans le mõde auec ses creatures. XV.

En cecy est considerable que l'obiection susdicte semble estre mal-aisee à resoudre, parce qu'elle est captieuse procedãt d'vn principe faux & fallacieux. Car Dieu n'est point au Ciel, ny en la terre, ny en tout l'vniuers ny partie aucune d'iceluy, comme y estant contenu, ou comme nous dirions d'vn corps: ains il est par tout, contenant neantmoins tout sans estre contenu de chose quelconque. Et cela bien entendu il n'est pas plus difficile de se persuader que Dieu soit au delà du monde que dedans iceluy: comme l'escriture saincte nous témoigne en termes si expres, que ie ne me puis assez esmerueiller qu'il y ait eu Chrestien qui ait osé douter, & qui se soit XVI.

laissé vaincre par la susdite obiection. Oyez Iob: *Dieu n'est pas seulement au Ciel, mais aussi plus haut que les Cieux & les estoilles.* Le Roy Prophete. *Sa grandeur n'a point de bout ny de borne.* L'histoire des Roys : *Les Cieux des Cieux ne le peuuent comprendre.*

Iob. c. 11. & 22.
Psa. 144.
Reg. ca. 8. li. 3.

XVII. Il ne faut pas pourtant dire que Dieu est en rien: mais bien qu'il est en infinis espaces là où il n'y a riẽ: & ne s'en faut pas esmerueiller, puis que c'est vne essence si pure, simple & subtile. Ce que ie veux encore prouuer par deux ou trois raisons necessaires.

XVIII. C'est sans doute que Dieu peut créer vn autre monde, voire plusieurs si bon luy semble, puis qu'il est tout puissant, comme il sera monstré cy-apres: & peut aussi separer de l'antien monde cét autre nouuellement creé mettant entre les deux du feu, de l'air, ou tel autre corps que bon luy semblera, lesquels mondes ensemble le corps moitoien il remplira de sa presence : autrement il seroit borné par iceux & ne seroit pas infiny. Or est il que Dieu peut apres tout cela anneantir ce corps moitoyen qui est entre les deux mondes, ne luy estant pas moins aisé de reduire à neant, que de créer de neant toutes choses. Il s'ensuit donc qu'il remplira tousiours cét espace lequel est demeuré vuide par l'anneantissement du corps motoien qui y estoit. Car de penser que l'essence diuine fust separee & démembree en deux ou plusieurs pieces selon le nõbre des mondes, cela seroit par trop absurde. Aussi prouuerons nous tantost que Dieu ast indiuisible. Et partant il faut confesser que ce n'est pas chose repugnante : ains tres-necessaire à l'essence diuine d'estre en vn vuide infiny là où il n'y a rien outre sa presence.

Au cha. 9. de ce liure.

Au cha. 8. de ce liure.

XIX. Cela se peut encore confirmer par vne telle hypothese. Dieu sans doubte peut créer vn Ange ou

Intelligence

Intelligēce qui s'estende par tout le monde, comme l'Ange tutelaire d'vne ville se peut estendre par toute icelle definitiuement. Or si l'essence diuine est bornee dans le pourpris du monde, il y en peut auoir vne autre aussi grande qu'elle, telle que l'intelligence susdite, ce qui est absurde (car Dieu ne peut auoir compaignon en grandeur) Il faut donc que l'essence diuine soit presente au delà du monde.

Mais quoy ? sans vser de supposition (quoy que les deux precedentes ne soient point repugnantes à l'estre) qui est celuy qui ne sçait & n'apperçoit en soy-mesme que la conception de son esprit s'enuole au delà du monde & y vague gaillardement en infinis espaces, ayant ceste riche faculté, comme fille de la diuinité ? Mais qui seroit celuy-là qui voudroit proferer vn si horrible blaspheme que d'asseurer que nostre conception s'estend plus loing que Dieu, qu'elle soit infinie, & que Dieu soit finy & borné dans le monde, comme s'il l'auoit basti pour estre sa prison, ainsi que nostre corps est la prison de nostre ame ? Ie ne me puis pas persuader que celuy qui m'accordera que Dieu est vrayement luy vueille attribuer ceste puissance. XX.

Quelque ame foible pourroit d'auanture s'esmerueiller que Dieu daigne estre par essence & par presence en toutes choses, & mesmes en celles qui sont ordes, sales & polluës. Mais pour luy oster ce scrupule il luy faut seulement representer la similitude dont se sert S. Augustin sur ce subiet : C'est que comme les rayons du Soleil dardez sur les choses sales ne se salissent nullement, parce qu'ils ne sont point susceptibles de saleté ny ordure : ainsi Dieu qui est du tout impassible ne reçoit aucune impression des choses sales, ordes & polluës. XXI.

XXII. Pour esclaircir encore d'auantage ce discours de l'immensité de Dieu nous le pouuons mesurer par l'eternité qui est comme vn immense espace de tẽps à nostre maniere de conceuoir (car de soy elle est sãs tẽps & hors le temps.) Et toutefois Dieu est en toutes les parties du temps non pas comme estant mesuré par iceluy, (car cela ne se peut dire que des choses corruptibles) ains improprement & auec supposition : c'est à dire que supposant que toutes les parties du temps fussent permanentes & subsistantes sans s'escouler comme elles font, Dieu se trouueroit tousiours immuable en icelles : comme nous auons dit qu'il se trouue là où il n'y a rien : par ce que presupposé qu'il y eust quelque chose il s'y trouueroit. Retournons maintenant à l'eternité qui est la vraye mesure de la diuinité. Comme donc l'eternité estoit auant le temps, & neantmoins est encore la mesme auec le temps, & sera à iamais la mesme sans temps apres que le temps prendra fin auec le mouuement des corps celestes, car lors (comme dit l'Euangeliste) il n'y aura plus de iours ny de nuicts. Ainsi Dieu auant la creation du monde remplissoit vn espace vuide de toutes choses : *Deuant que le monde fust*, dit Tertullian, *Dieu estoit seul deuant toutes choses tenant lieu de monde, de Dieu & de toutes choses.* Apres la creation du monde il ne laisse pas de remplir encore ce mesme vuide immense, quoy que d'ailleurs il remplisse toutes choses & les remplira eternellement. Et comme c'est vne vaine conception de s'imaginer des temps infinis auant la creation du monde & apres la fin d'iceluy : ainsi est-il de s'imaginer des lieux infinis hors du monde : mais comme il n'y a point de doubte que Dieu ne fust au delà de tout temps & auant tout

Apoc. 10. 20. & 21. Tertul. aduers. Praxean.

temps de toute eternité:ainsi est-il tout certain qu'il est au delà & hors de tous les lieux du monde remplissant & le monde & infinis espaces au delà & dehors du monde. C'est la doctrine de S. Augustin approuuee & receuë des personnages les plus versez en la Philosophie Chrestiẽne:& se peut cõfirmer par les authoritez de sa S. Escriture cy-dessus alleguees. *Aug. c. 5. lib. 11. de ciu. Dei. Iob. 11. & 22. Ps. 144. Reg. c. 8. lib. 3.*

Or la difference de ceste repletion (pour le redire encore en vn mot) c'est que Dieu remplit le monde & toutes les choses contenuës en iceluy par sa presence habituelle operant incessamment en icelles: & occupe le vuide infiny par sa seule & nuë presence sans action quelconque qui regarde les choses exterieures, par ce qu'il n'y a rien du tout: tellement qu'il n'y opere qu'en soy-mesme, en se contemplant & engendrant son Fils, comme il a fait de toute eternité & fera eternellement. Voilà commẽt Dieu est en tout & par tout: maintenant il faut dire en peu de mots comme toutes choses sont en luy. XXIII.

Toutes choses sont en Dieu non pas comme en quelque lieu: ains comme en leur cause: parce que Dieu contient toutes choses & les maintient & conserue: *Il est*, disent les Theologiens, *hors de toutes choses sans en estre exclus, au dedans de toutes choses sans y estre enclos, sur toutes choses sans estre esleué, au dessoubs de toutes choses sans estre abaissé, contenant toutes choses tout en toutes & tout en chascune d'icelles.* Ie veux encore adiouster à cecy ceste belle sentence de S. Augustin: *Dieu*, dit-il, *est interieur en toutes choses, parce que tout est en luy: il est exterieur à toutes choses, par ce qu'il est sur tout: il est plus ancien que toutes choses, par ce qu'il est deuant tout: il est aussi plus ieune que toutes choses, par ce qu'il est apres tout.* A quoy est conforme l'opinion mesme de Platon & de Plo- XXIV. *Aug. c. 26. lib. 8. de Genesi ad lit.*

Plato. lib. 4. de legib. *Plotin. c. 7. lib. 9. enne. 6.* tin son sectateur, qui confessent que Dieu tient le commencement, le milieu & la fin de toutes choses. Cela suffira touchant l'immensité de Dieu pour vne mediocre instruction sans embroüiller plus auant les esprits studieux dans les questions scolastiques.

Que Dieu est incomprehensible & ineffable.

CHAP. VIII.

Sommaire.

I. Dire de Platon, Apulee & S. Gregoire de Nazianze. II. Refuté & censuré. III. La raison de la censure. IV. L'authorité de S. Augustin. V. Que signifient ces deux mots incomprehensible & ineffable. VI. *D'où est-ce qu'il faut tirer la preuue de ces deux attributs. VII. Les Anges ne peuuent comprendre* Dieu. *VIII. Preuue de l'ineffabilité de* Dieu. *IX. Autre preuue.*

I. *Plato in Timæo.* PLaton en son Timee dit qu'il est difficile de conceuoir par l'entendement qu'est-ce que Dieu, mais qu'il est impossible de l'exprimer de parole : & *Apu. de dogma. Platon.* Apulee son sectateur qu'il est mal aisé de trouuer Dieu, & impossible de le conceuoir ou entendre. S. Gregoire de Nazianze escrit au rebours de Platon que la nature diuine ne peut estre exprimee de parole & encore moins comprise de l'entendement. *Grego. Naz. de Theo. orat. 2.*

Il me semble qu'en cela tous trois (quoy que d'ailleurs tres-grands parsonnages) se sont mescontez.

II. Platon & Apulee quant & luy, par ce qu'il deuoit dire qu'il est impossible non pas seulement difficile à l'entendement humain de conceuoir la nature diuine comme à la langue de l'exprimer. S. Gregoire, par ce qu'il ne deuoit pas dire (à mon aduis) que l'entendement la conçoit ou comprend encore moins que la parole ne la peut exprimer. Car il est certain que l'entendement conçoit & comprend

beaucoup de choses par meditation qu'il ne sçauroit exprimer de parole, & la langue ne sçauroit rien exprimer à propos qui ne depende de quelque pensee, ou conception precedente.

III. *Aug. l. 11. Conf. c. 14.* L'experience en est trop commune & ordinaire en toutes choses difficiles & abstruses. Ce que S. Augustin confessoit touchant la cognoissance du temps. *Car* (disoit il) *si on ne me demande point qu'est-ce que le temps, ie le sçay, si on me le demande, ie ne le sçay pas* : qui n'est autre chose à dire si ce n'est ie le conçoy, mais ie ne le sçaurois exprimer. Le mesme se peut dire de la premiere matiere : laquelle à ceste cause est comparee aux tenebres. Car comme l'on apperçoit les tenebres lors qu'on ne void riẽ du tout: ainsi cognoissons-nous la premiere matiere ne pouuant proprement exprimer que c'est : dont i'ay discouru assez amplement en ma Physique. *Au li. 2.*

IV. *Au. sentent. c. 6.* Ce mesme pere S. Augustin confirme clairement mon opinion parlant ainsi en termes exprez sur le subiet proposé : *Dieu est plus vrayement conceu de la pensee qu'il n'est exprimé de parole, & est plus vrayement qu'il n'est conceu de la pensee.* Et ailleurs sur le Psalmiste. *Demandes-tu qu'est-ce que Dieu ? ce qu'œil n'a oncques veu, ny oreille ouy, ny n'est monté au cœur de l'homme.* *In Psal. 25.* Par le cœur il faut communement entendre és escritures la pensee.

V. Or quand nous disons que Dieu est *Incomprehensible*, c'est à dire que nostre pensee ny nostre entendement ne le peut conceuoir ny comprendre. Quãd nous l'appellons *Ineffable*, c'est confesser que nous ne pouuons dire ny exprimer de parole qu'est ce que la diuine essence. Car *Ineffabilis* en Latin, ou en Grec ἄρρητος, signifie indicible & inexprimable de parole. Mais les Hebrieux remarquent beaucoup

mieux ceste ineffabilité de Dieu par le moyen de quatre lettres qu'on ne sçauroit ny prononcer ny lire: ainsi que nous auons obserué au liure precedent au discours des noms de Dieu.

VI. A la preuue desquels deux attributs *Incomprehensible* & *Ineffable*, nous n'auõs que faire de nous arrester.

Au li. 3. cha. der. Car ayant monstré cy-deuant que l'essence diuine nous est cachee, qu'elle ne peut estre definie, au contraire qu'elle est infinie, & nostre entendement finy & borné : lequel d'ailleurs ne pouuant rien conceuoir de purement spirituel sans quelque matiere à cause de l'affinité de nostre ame auec les sens corporels : il luy est impossible de comprendre Dieu.

VII. Les Anges mesmes, qui sont des esprits & pures intelligences, estans neantmoins creatures & d'vne nature finie, ne peuuent comprẽdre l'infinité de leur createur, quoy qu'ils en ayent vne plus parfaite cognoissance que celle que nous auons en ce monde: tant à cause qu'ils sont (comme i'ay desia dit) des pures intelligences, que par ce qu'ils iouyssent de la vision ou contemplation de Dieu en la beatitude & gloire celeste: en quoy nous esperons aussi d'estre vn iour leurs compagnons, ainsi qu'il nous est promis

Ioã. ep. 1. c. 2. en l'Euangile. Ils cognoissent Dieu infini (disent les

Luc. 20. Theologiens) mais non pas infiniement.

VIII. Que si Dieu est incomprehensible à nostre pensee & entendement, comment pourroit estre son essence proprement & dignement exprimee de parole, puis que (comme nous auons desia monstré) l'entendement & la pensee sont bien plus foisonnans, feconds & subtils que la parole: laquelle n'est que le truchement d'aucunes de nos conceptions, toutes n'estans pas exprimables?

Ioinct que ne pouuons attribuer aucune pro-

prieté à Dieu que par negation ou affirmation: & les attributs negatifs disant ce qui n'est point, non pas ce qui est: & les affirmatifs estans tous impropres & inuentez à nostre maniere de conceuoir, non pas en la sorte qu'ils sont en Dieu (comme il a esté monstré en son lieu,) il s'ensuit que Dieu est en toutes façons ineffable. C'est pourquoy les Celtiberiens ne me semblent pas superstitieux, ains fort religieux, en ce (qu'au rapport de Strabon) ils adoroient vn Dieu sans nom. *Au ch 1. de ce li.* *Strabo l. 3. de gr.*

Que Dieu est vn & indiuisible.

CHAP. IX.

Sommaire.

I. Comment nous disons que Dieu est vn. II. Lieu d'argument pour la preuue de cet attribut. III. Argument 1. IV. Argument 2. V. Argument 3. VI. Argument 4. VII. Argument 5. VIII. Argument 6. IX. Argument 7.

QVand nous disons que Dieu est *vn*, nous n'entendons pas seulement qu'il n'y peut auoir qu'vn seul Dieu, comme il a esté desia prouué au liure precedent: mais par l'vnité il faut encore entendre en termes de Metaphysique l'indiuisibilité: de maniere que ces deux attributs *Vn* & *Indiuisible* sont synonymes. Car (comme nous auons aussi monstré au liure troisiesme) tout estant est dit en tant qu'il est indiuisible. Toutesfois il y a bien difference de l'vnité & indiuisibilité des creatures & du createur. Car il n'y a creature qui n'ait en soy quelque espece de puissance & de composition soit de matiere ou d'accidens. Mais le seul createur est seul plus parfaitement indiuisible estant exempt de toute sorte de composition quelle qu'elle soit. I.

Or quiconque voudroit tenir que Dieu est diuisi- II.

ble ne tõberoit pas en moins d'abſurditez que celuy qui le diroit eſtre viſible, compoſé ou muable. C'eſt pourquoy il ſeroit bien aiſé à prouuer que Dieu eſt indiuiſible par aucuns des argumens & raiſons deduites és diſcours precedens. Toutefois en faueur de ceux qui n'ont pas aſſez de ſubtilité ou capacité pour deguiſer toutes pieces & tirer diuerſes conſequences & illations des principes antecedens, ie prouueray encore cet attribut par les raiſons qui s'enſuiuent.

III. La premiere : Tout *eſtant* eſt vn & indiuiſible, *Au liu. 4. de la Meth.* (ainſi qu'il a eſté monſtré ailleurs) & par conſequent ce qui eſt plus parfaitement *eſtant*, eſt plus parfaitement vn & indiuiſible. Or Dieu eſt vn *eſtant* infiniement parfait. Il eſt donc tres-parfaitement vn & indiuiſible.

IV. La ſeconde. Si Dieu eſtoit diuiſible, il pourroit auoir des parties. Or il ne peut auoir nulles parties. Il n'eſt donc pas diuiſible. La propoſition eſt notoire. Ie prouue la repriſe en ceſte ſorte. Si Dieu pouuoit auoir des parties elles ſeroient ſimilaires ou diſſimilaires. Or il n'en peut auoir ny des vnes ny des autres. Il n'en peut donc point auoir du tout. Car ſi ces parties là eſtoient ſimilaires : il s'enſuiuroit qu'apres la diuiſion & eſtant ſeparees elles retiendroient la denominaiſon de leur tout, & que comme chaſque partie de ſang eſt ſang, chaſque partie d'os eſt os : ainſi chaſque partie de Dieu ſeroit Dieu, & voilà pluralité de Dieux : ce que nous *Au liu 9. chap. 6.* auons monſtré en ſon lieu eſtre du tout impoſſible. Si les parties eſtoient diſſimilaires elles ne ſeroient pas en la diuiſion & ſeparees ce qu'elles eſtoient en la compoſition & conioinctes : & comme l'œil ou le nais ſeparé en pieces n'eſt plus œil, ny nais : ainſi

Dieu diuiſé en partie ne ſeroit rien moins que Dieu. Et partant voulant faire Dieu diuiſible l'on deſtruiroit la diuinité par telles abſurditez & incommoditez impoſſibles. Il faut donc dire que Dieu eſt de neceſſité indiuiſible.

La troiſieſme. Si Dieu eſtoit diuiſible les pieces V.
ou parties eſquelles il pourroit eſtre diuiſé auroient eſté auant leur tout. Car il eſt trop euident que les parties precedent naturellement leur tout. Or il n'y a rien qui ſoit ny puiſſe eſtre meſmes par noſtre cõceptiõ, auant Dieu (car ce qui precederoit Dieu ſeroit le vray Dieu.) Il s'enſuit donc que cecy eſtant manifeſtement abſurde & impoſſible, Dieu eſt de neceſſité indiuiſible.

La quatrieſme raiſon peut eſtre tiree de l'infinité VI.
de Dieu cy-deuant prouuee. Car Dieu eſtant infiny il eſt de neceſſité ſans aucunes parties, & par conſequent vn & indiuiſible. Car s'il peut eſtre diuiſé en parties, elles ſeront finies ou infinies: & lequel des deux qu'on choiſiſſe, il s'ẽ enſuit des abſurditez inſupportables. Car d'vn coſté ſi ces parties-là ſont finies, Dieu meſme ſeroit finy, d'autant que des parties finies ne peut reſulter qu'vn tout finy. Dautre part il eſt impoſſible que chaſcune de ces parties-là ſoit infinie. Car ce qui eſt infiny ne peut eſtre borné d'vn autre. Or s'il y auoit pluſieurs parties l'vne borneroit l'autre, et par ainſi nulle d'icelles ne ſeroit infinie. Parquoy Dieu ne peut receuoir parties finies ny infinies. Cela ſoit entendu groſſierement comme ſi nous parlions d'vne choſe materielle à noſtre maniere de conceuoir. Mais releuons vn peu noſtre eſprit & philoſophons vn peu plus ſubtilement ſur ce ſubiect de la diuinité. S'il auoit pluſieurs parties infinies en Dieu, chaſcune auroit infiniemẽt

toutes les perfections des autres, lesquelles par consequent en seroient entierement desnuees. Par exẽple si en vne partie de Dieu estoit la bonté infinie, la sagesse infinie, la puissance infinie, & ainsi des autres: ceste partie-là absorberoit tout, & n'y resteroit rien pour les autres. Et partãt Dieu seroit d'vn costé tres-parfait, & de l'autre tres-defectueux. Ce qui est manifestement absurde. Dieu donc est indiuisible.

VII. La cinquiesme raison sera fondee sur son immutabilité en ceste sorte. Ce qui est diuisible est muable: Car estant diuisé & separé il ne sera plus la mesme chose qu'il estoit en son tout composé. Or Dieu est immuable & ne peut receuoir changement quelconque (comme il a esté cy deuant prouué:) Il est donc indiuisible.

Malac.3.

Au ch.5. de ce liure.

VIII. La sixiesme peut estre prise de la simplicité de Dieu raisonnant ainsi. Ce qui est diuisible est tel en tant qu'il peut estre resolu & separé és mesmes parties dont il est composé. Or Dieu est tres-simple & exempt de toute sorte de composition (ainsi qu'il a esté cy-deuant monstré.) Dieu doncques est indiuisible.

Au ch.3. de ce liure.

IX. La septiesme procede de mesme que la precedente estant fondee sur mesme principe en ceste sorte. Ce qui est diuisible se peut destruire par la dissolution & diuision de ses parties. Or Dieu ne peut estre aucunement destruit (car il n'est pas seulement muable, tant s'en faut qu'il soit mortel ou corruptible.) Il est donc de necessité indiuisible.

Iusques icy nous auons discouru des attributs de Dieu negatifs. Reste à traicter des affirmatifs au liure suiuant desquels nous choisirons les principaux, la preuue desquels seruira pour tous les autres.

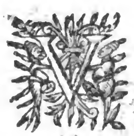


L'ONZIESME LIVRE DE LA METAPHYSIQVE ou science surnaturelle.

Que Dieu est Tout-puissant. CHAP. I.

Sommaire.

I. La toute-puissance est tres-propre à Dieu. II. Les Payens l'ont mieux creu que les Caluinistes. III. Argument I. pour prouuer que Dieu est tout-puissant. IV. Argumēt 2. V. Argument 3. VI. Obiection. VII. Response auec vne notable distinction des choses possibles. VIII. Argumēt I. contre la toute-puissance de Dieu. IX. Argument 2. X. Argumēt 3. XI. Argument 4. XII. Argument 5. XIII. Argument 6. XIV. Qu'il faut se munir de la foy en ses controuerses. XV. Solution du I. argument. XVI. Solution du 2. XVII. Solutiō du 3. XVIII. Solution du 4. XIX. Solution du 5. XX. Replique, & comment Dieu *manifeste sa puissance infinie en certains effects. XXI. Solution du 6. argument, auec vne distinction de ce qui est possible selon sa nature ou selon Dieu. XXII. Autre solution selon la Logique. XXIII. Si Dieu peut remettre en son entier vne vierge deflorce.*



VNe des perfections les plus aduenātes à la diuinité me sēble estre la toute-puissance. Car si Dieu ne peut tout il est impuissāt en quelque chose, & l'impuissā- I.

ce estant vne imperfection mesprisable mesmes entre les hommes, elle doit estre de necessité esloignee de la diuinité.

II. C'est chose que les payens mesmes ont creu : & Homere l'a ainsi chanté & rechanté faisant mention de son grãd & souuerain Iupiter. Car toutes les fois qu'il luy attribuë quelque chose extraordinaire ou difficile, pour en oster toute doubte, il a acoustumé d'adiouster cet hemistique.

— Car il peut toutes choses.

Δύναται γὰρ ἅπαντα. Tellement que ie ne puis souffrir l'impudence de ceux, lesquels faisans profession d'estre fidelles Chrestiens, & qui ne font estat que de la foy, mesprisant les œuures, ne peuuẽt pourtant se persuader que Dieu soit tout-puissant, demandans à tous coups comment est-ce qu'il pourroit faire qu'vn corps soit en mesme temps en diuers lieux : comment est-ce qu'il pourroit faire que le pain soit transsubstantié en sa chair & le vin en son sang au sainct Sacrement de l'Eucharistie, les accidens du pain & du vin demeurant sans leur suppost? Entre Chrestiens, certes, il suffiroit de dire seulement auec Homere, *C'est qu'il peut toutes choses*, sans entrer plus auant en preuue de ceste toute-puissãce. Mais parce que nous auons entrepris de prouuer par raison tous les attributs de la diuinité par nous proposez, entre lesquels cetuy-ci est des plus importãs, il faut poursuiure nostre desseing.

III. La 1. raison donc est telle. En Dieu sont toutes perfections, & mesmement celles qui sont singulieres & souueraines. La toute-puissance est vne perfection singuliere & souueraine. Il s'ensuit donc qu'elle est en Dieu. Or qu'en Dieu soient toutes perfections nul ne le peut reuoquer en doubte que

celuy qui niera la diuinité: d'autant que le defaut de quelque perfection est vne imperfection: & Dieu ne seroit pas Dieu s'il estoit imparfait en maniere quelconque: & neantmoins encore l'impuissance est vne des plus grandes imperfections qui se pourroient imaginer non seulement au createur: mais aussi és creatures excellentes.

Raison 2. Si Dieu n'estoit tout-puissant, voire infiniemẽt puissant, nous pourriõs nous imaginer quelque chose de plus puissant que luy, laquelle pourroit faire ce qui seroit impossible à Dieu? Or il ne se peut riẽ imaginer de plus grand que Dieu. Il s'ensuit dõc que Dieu est tout puissant, voire infiniement puissãt. IV.

Raison 3. Toutes les choses qui sont possibles sont telles par le moyen de quelque puissance actiue: laquelle par necessité est ou en Dieu ou en ses creatures. Si elle est en Dieu, c'est donc luy qui peut tout ce qui est possible. Si elle est és creatures: encore s'ẽsuit-il tousiours qu'elle est plus parfaite & absoluë en Dieu, duquel les creatures tiennent par participation seulemẽt, & non de soy, tout ce qu'elles ont d'estre & de perfection: & par ainsi en toutes façons Dieu peut tout ce qui est possible. V.

I'entẽs desia qu'on me repart en ceste sorte. Nous accordons bien que Dieu peut les choses possibles: mais s'il y a des choses impossibles à luy-mesme, il sera sans doubte impuissant: & n'y a pas grand subtilité (ce semble) à dire que Dieu est tout-puissant, par ce qu'il peut toutes choses possibles: d'autant qu'on pourra couurir par ce moyẽ le defaut de puissance par l'impossibilité des choses. VI.

A quoy ie repliqueray qu'en distinguant, comme il faut tant l'impossibilité, que la possibilité ou puissance des choses il sera aisé à voir que Dieu VII.

ains de la nature mesme des choses qui resiste & repugne contradictoirement ou à l'estre d'icelles, ou mesmes à l'essence diuine. Car Dieu estant l'autheur & principe de tout estre il n'admet point de contradictions repugnantes à son essence ny à l'estre mesme des choses. Ce que ie rendray plus euident par la resolutiõ des argumens que ie veux proposer encore contre ceste toute-puissance de Dieu, afin qu'il n'en reste aucun scrupule aux ames foibles & infidelles.

Argument 1. Dieu ne peut pas faire que les choses qui sont, ont esté, & seront, ne soient presentement, n'ayent esté ou ne soyent à l'aduenir, tandis qu'elles sont, ont esté ou seront: comme aussi au contraire il ne peut pas faire que les choses qui n'ont esté, ne sont, ou ne seront iamais, ayent neantmoins esté, soient presentement, ou à l'aduenir: & pour le dire en termes de Philosophe il ne peut faire que deux propositions contradictoires soient toutes deux vrayes ou toutes deux faulses en mesme temps comme Troye a esté, Troye n'a pas esté. La Chimere est, la Chimere n'est pas. L'Hydre sera, l'Hydre ne sera pas. VIII.

Argument 2. Dieu ne se peut desfaire ny desnier soy-mesme ny se rendre mortel, ny menteur, ny pecheur. Il n'est donc pas tout-puissant. IX.

Argument 3. Dieu ne peut creer vn corps infiny en la nature, non pas mesmes faire vn baston sans deux bouts, ny vne vallee sans montaigne ou colline. Et partant Dieu n'est pas tout-puissant. X.

L'argument 4. est fondé sur ce dilemme. Ou Dieu peut espuiser sa puissance à force d'agir, operer & faire ce qu'il peut, ou il ne la peut pas espuiser. Ie le proposeray encore plus clairement. Ou Dieu peut XI.

guider) en ramenteuant les susdites distinctions, il sera bien aysé d'y satisfaire & respondre. Ce que ie veux faire par ordre pour soulager d'autant les esprits studieux.

Ie respons donc à l'argument 1. que faire que deux propositions contradictoires soient vrayes en mesme temps ne seroit pas faire, ains destruire & desfaire: parce que l'vne destruit la verité de l'autre: tellemẽt que Dieu qui est l'autheur de la verité, voire la verité mesme (comme il le nous enseigne) ne seroit pas vrayement Dieu s'il establissoit le mensonge & la fausseté en mesme degré d'existence & d'estre que la verité mesme. Par exẽple. Si Troye a esté, & qu'il fist que Troye n'eust pas esté, il destruiroit l'estre de Troye & ceste verité que Troye a esté, pour establir vne fausseté & mensonge. Pareillement si l'Hydre & la Chimere n'estant point en la nature des choses, il faisoit en ce mesme temps & instant qu'elles fussent vrayement, il faudroit de necessité destruire la verité de ceste proposition, *l'Hydre ny la Chimere ne sont point en la nature des choses*. C'est pourquoy S. Augustin disoit tres-bien à propos sur ce subiect: *Quiconque parlera ainsi. si Dieu est tout-puissant qu'il face que ce qui a esté fait n'ait pas esté fait: ne void-il pas que c'est tout autant que s'il disoit ainsi, qu'il face que ce qui est vray en tant qu'il est vray soit faux*. Le Philosophe mesme a remarqué en ses morales que telles choses apportent de la contradiction & impossibilité en elles mesmes. Ainsi donc ceste impossibilité procedant de la contradiction qui est en telles choses & non d'aucun defaut qui soit en la puissance actiue de Dieu, il ne laisse pas d'estre tout puissant pour ne les pouuoir faire.

XV. — *Ioan. c. 4.* — *Aug. c. 5. l. 26. cont. Faustum.* — *Ari. c. 1. l. 6. Ethic. ad Nic.*

La responce au 2. argument est fort aisee, c'est que XVI.

si Dieu se pouuoit desfaire ou desnier soy-mesme, se rendre mortel, menteur, pecheur, ou se donner quelque autre imperfection, il ne seroit pas Dieu : *Es choses eternelles* (dit tres-bien le Philosophe) *il n'y a ny mal ny corruption ny peché* : voire mesmes ce seroit impuissance, foiblesse & defaut en luy non pas puissance, s'il en venoit-là. Car qu'est-ce autre chose se pouuoir desfaire & mourir que ne pouuoir pas resister à la corruption & à la mort? qu'est-ce autre chose que pouuoir mentir, pecher, &c. que ne pouuoir pas s'empescher de descheoir d'vn estat infiniement parfait à l'imperfection ? *O la grande puissance* (dit merueilleusement bien à propos S. Augustin) *de ne pouuoir pas mentir*! Nous en pouuons dire de mesme de toutes autres imperfections. Car c'est veritablement estre tout-puissant de n'estre susceptible d'imperfection quelconque. Et partant toute imperfection destruisant la diuinité il l'en faut totalemẽt esloigner: & si Dieu pouuãt ces choses-là n'estoit plus Dieu cela enueloppe cõtradiction manifeste de demander si Dieu les peut faire. Ioint que pecher & faire mal n'est pas faire quelque chose: d'autant que le mal est priuation, comme i'ay monstré ailleurs.

Arist. li. 9. Meta.

Au. c. 15. li. 15. de Ciu. Dei.

XVII. Au 3. argument il faut respondre que la nature du corps est d'estre en quelque lieu duquel il soit borné & contenu: de maniere que quand biẽ il n'y auroit qu'vn seul corps en la nature, encore seroit-il borné de sa propre surface exterieure, comme est le plus haut des cieux. Par ainsi donc dire vn corps infini c'est destruire la corporalité, c'est à dire ce ne sera plus vn corps si on luy attribuë infinité: de quoy i'ay plus amplement discouru en ma Physique. De demander pareillement si Dieu peut faire vn baston sans deux bouts, ou vne vallee sans montaigne ou

Au li. 4. c. 11.

colline prochaine, c'est destruire la demande mesme en ostant ses conditions & proprietez inseparables d'autant que ce ne sera plus vn baston s'il n'a deux bouts, ny vallee s'il n'y a vne montaigne ou colline prochaine. Telles demandes estant donc contradictoires en elles mesmes, veu qu'elles induisent l'estre & le non estre ensemble, contre les principes de la Metaphysique, elles sont absurdes & ne peuuent limiter aucunement la toute-puissantce de Dieu.

Au 4. argument il faut accorder la seconde partie du dilême qui est, que Dieu ne peut espuiser sa toute-puissance en operant ny en autre façon quelconque: & toutesfois ne pouuant pas cela tant s'en faut qu'il en soit impuissant, qu'au contraire c'est vne preuue tres-certaine de sa puissance infinie qu'elle soit inespuisable, voire mesmes qu'elle ne se puisse oncques diminuer: de maniere qu'ores que les mots semblent marquer quelque impuissance, quãd nous disons que Dieu ne peut mourir, que Dieu ne peut pecher, que Dieu ne peut espuiser ou diminuer sa toute-puissance & autres telles choses: si est-ce qu'ẽ effect c'est arguer & iustifier sa puissance infinie, voire sa deuinité mesme. Car (comme i'ay desia dit) s'il pouuoit telles choses il ne seroit plus Dieu & partant ce seroit en vain qu'on demanderoit si Dieu les peut. XVIII.

Au 5. argument la response se peut tirer des resolutions precedentes, en accordant que Dieu ne peut creer vne chose infiniement parfaite: d'autant que ce seroit creer vn autre Dieu & se destruire soy-mesme en luy resignant son infinie perfection, estant tout notoire qu'il n'y peut auoir deux choses infiniement parfaictes, parce que l'infiny cõprend tout XIX.

& au delà plus qu'on n'en sçauroit imaginer, & ne peut receuoir diuision: comme il a esté monstré cy-deuant. Tant s'en faut donc que Dieu faisant cela monstrast aucun effect de sa puissance infinie, qu'au contraire ce seroit la destruire entierement en la traduisant auec ses autres perfections en sa creature

Au chap. 9. du liu. 10.

XX. A cela quelqu'vn pourra encore former vne telle obiection. Si Dieu ne peut créer vne chose infinie il n'est donc pas infiniement puissant: car il faut qu'vne cause infinie produise quelque effect infini. Ie replique à ceste obiection, que pour dire que la puissance de Dieu soit infinie il n'est pas besoing qu'il produise vn effect infiny: parce que (cõme i'ay desia monstré) cela repugne à la diuinité mesme qui ne peut auoir de compagnon. Mais il y a deux autres moyens de prouuer l'infinité de sa puissance par les effects. L'vn en ce qu'il peut créer choses infinies en nombre. Car estant eternel & pouuant créer sans cesse tout ce que bon luy semble, il s'ensuit manifestement qu'il peut créer choses infinies en multitude: & pour parler à nostre mode, il n'en sçauroit tant créer qu'il n'en puisse incessamment créer d'auantage. Les Theologiens vsent de ces termes: *Deus non potest creare infinita categorematicè, sed syncategorematicè*. L'autre c'est qu'en creant il produit les choses crées par vn moyen infiny: car faire quelque chose, voire tout le monde de rien, est vn effect de puissance infinie: ce que les Latins disent fort proprement, *Dei potentia infinita est effectu, si non ratione termini producti, saltem ratione termini producendi.* La puissance de Dieu est infinie en effect, sinon au respect de la chose produicte, à tout le moins eu esgard à sa maniere de produire, qui est la creation.

Au 6. & dernier argument il faut respondre auec distinction: c'est que ce mot *Poßible* se doit prendre autremẽt selon la nature qu'au respect de Dieu. Car il y a beaucoup de choses impossibles selon la nature, qui sont neantmoins possibles à Dieu, comme créer, regenerer, resusciter, &c. & telle puissance est appellee en Dieu absoluë, n'ayant aucun respect ny relation à cause quelconque qu'à Dieu mesme. Mais il y a vne autre sorte de possibilité (s'il faut ainsi parler) qui regarde quelque puissance selõ la cause prochaine soit-elle superieure ou inferieure: laquelle apportant cõtingence ou necessité à l'effect, iceluy effect en est aussi contingent ou necessaire: contingent si par fois il suit sa cause, & par fois non: necessaire, si tousiours & infailliblement il suit sa cause. Ainsi est-ce chose contingente qu'vne femme s'accouche d'vn masle ou d'vne femelle, & qu'vn orateur persuade par son eloquence, & autres choses semblables qui peuuent auoir diuers euenemens: Mais il est de necessité que le Soleil s'esleuant sur nostre hemisphere, il nous rameine la lumiere iournaliere, & que la terre se rencontrant entre le Soleil & la Lune, l'eclipse de la Lune s'en ensuiue. Or c'est de ces choses-cy que les enonciations modales sont cõposees & non pas de celles qui regardent la puissance absoluë de Dieu, à laquelle toutes choses sont sousmises: & qui ne peut auoir entre-suitte auec les choses naturelles, par ce qu'elle n'y a point de relation. XXI.

Mais ie veux encore respondre à poinct & en termes de Logicien au nœud de l'argument, puis qu'il est fondé sur les maximes de la Logique. Ie dis donc que les Logiciẽs appellent entre-suite des enonciations modales non pas vne simple reciprocation & XXII.

correspondance d'icelles : mais bien l'equiualēce & equipollence d'icelles quoy qu'aux vnes soyent adioustees des negations pour les faire correspondre aux autres. Et en ceste sorte ils disent que *l'Impoßible* & *Necessaire* s'entre-suiuent, quoy que ce soit par oppositiō manifeste: veu que ce qui est necessaire ne peut iamais arriuer autrement, & ce qui est impossible n'arriue iamais en aucune façon: tellement que pour les faire vrayemēt entre-suiure & correspōdre, il faut adiouster quelque negatiō à l'vne des enōciatiōs plus qu'à l'autre, ainsi que s'ēsuit en ces exēples:

Il est necessaire que Dieu soit bon.
Il est necessaire que Dieu ne soit pas menteur.
Il n'est pas necessaire que Dieu venge les crimes.
Il n'est pas necessaire que Dieu ne punisse les meschans.

Ausquelles enonciations du mode *Necessaire*, s'ensuiuent celle-cy de *l'Impoßible*.

Il est impossible que Dieu ne soit bon.
Il est impossible que Dieu soit menteur.
Il n'est pas impossible que Dieu ne venge point les crimes.
Il n'est pas impossible que Dieu punisse les meschans.

Esquelles enōciatiōs correspondātes par ordre l'vne à l'autre, à sçauoir la premiere du Necessaire à la premiere de l'Impossible, la secōde à la seconde, & ainsi des autres, l'oppositiō est manifeste, à tout le moins de la part du *Dire*. (Ainsi appellēt les Logiciēs la secōde partie des enōciatiōs modales.) D'ailleurs il y a aussi oppositiō euidēte de la part du *Mode* par equiualence: d'autāt que ce mode *Impossible*, contient en soy negation. Car quand on dit, *cela est impossible*, c'est tout autant que si on disoit, *cela n'est pas possible*. Et voila comment il y a opposition tant selon le monde que selon le dire és enōciations du *Necessaire* & de

l'*Impossible*, tant s'en faut qu'il y ait reciprocation ou entre-suite.

Sur le subiect de la toute-puissance de Dieu on demande aussi ordinairement s'il peut reparer & remettre en sõ entier vne vierge defloree? Sur quoy il y a conflit d'opiniõs. Mais pour resoudre asseuréement ceste question, il me semble que nous pouuons dire hardiment auec S. Thomas d'Aquin que sans doubte Dieu peut reparer & remettre en son entier toute la corruption, imperfection & defaut qu'vne femme peut auoir contracté & receu en perdant sa virginité, comme il peut rendre la veuë aussi bonne & aiguë que iamais à celuy qui seroit deuenu aueugle. Car il peut remetre toute priuation en habitude. Mais il ne peut pas faire que celle qui a esté defloree n'ait esté defloree, ny que celuy qui a esté aueugle n'ait esté aueugle, non à cause d'aucune impuissance qui soit en luy : mais à cause de la coutradiction qui est entre l'estre & le non estre : comme nous auons deduit cy-dessus en la response du premier argument. XXIII. *Th. 1. p. q. 25. a. 4.*

Il reste encore à examiner vne vieille dispute des anciẽs heretiques renouuellee auec plusieurs autres erreurs par ceux de nostre temps : lesquels tiennent que la puissance diuine doibt estre limitee par sa volonté, & que l'vne ne s'estend pas plus que l'autre. Et d'autant qu'en ceste controuerse nous auons affaire à des gens qui reçoiuent le tesmoignage des escritures sainctes, nous-nous en seruirons lors que celles de la Philosophie nous defaudront ou seront trop foibles pour les conuaincre. XXV.

Que la puissance de Dieu n'est point limitee par sa volonté.

CHAP. II.

Sommaire.

I. Temerité des Heretiques. II. Argumēt I. pour monstrer que la toute-puissance de Dieu n'est point limitee par sa volonté. III. Argumēt 2. IV. Argumēt 3. V. Que le nō de tout-puissant est plus propre à Dieu que celuy d'eternel. VI. Impudence des heretiques. VII. Leur argumēt destruit. VIII. Autorités de l'escriture saincte. IX. Obiectiō des heretiques. X. Sa solutiō. XI. Distinction de la puissance de Dieu en absoluë & manifeste. XII. Qu'il n'est pas expedient que la puissance absoluë de Dieu nous soit manifestee. XIII. Que les effects de la puissance de Dieu sont accompagnés de iustice.

I. C'Est vouloir remettre sus l'ancienne querelle des Geans fils de la terre, entasser montaignes sur montaignes pour escheller les Cieux & attaquer Iupiter dans son throsne que de guerroyer la toute-puissance de Dieu, & mesmes tascher de la destruire par l'opposition de sa volonté, comme qui voudroit combattre la diuinité auec ses propres armes. Iusques icy nous auons resolu plusieurs doutes que la curiosité quelquesfois esleuee par la suggestion du pere de mensonge a conceuës, enfantees & produites dans le Christianisme : tout cela, dy-ie, a esté resolu & fondu comme la neige aux rayons de la verité. Voicy encore apres tout cela qu'on veut arracher le foudre & le tonnerre des mains du souuerain Iupiter & luy oster le sceptre de sa toute-puissance. Ce sont les heretiques de nostre temps, lesquels remparez & forclos de raisons humaines veulent faire choquer les perfections de la diuinité, les vnes

contre les autres s'efforçans de limiter & borner la toute-puissance de Dieu par sa volonté, en soustenāt qu'il ne peut que ce qu'il veut. Ie recognoy bien qu'agiter ceste question est vn peu outre-passer les bornes d'vn Metaphysicien & entrer dans le fonds de la Theologie. Toutesfois faisant plus profession de Chrestien que de Philosophe, ie ne puis laisser vn erreur ou plustost horreur si damnable sans le heurter ou abbattre.

Premierement donc ie dy que la raison naturelle mesme nous apprenant que Dieu est vne essence incomprehensible & d'vne vertu immense, ce seroit l'auilir & le rabaisser au dessous de la foiblesse humaine, que de limiter sa puissance par sa volonté. Car qui est celuy des hommes qui ne puisse beaucoup de choses qu'il ne veut pas? qui est l'auare gorgé de richesses qui ne puisse viure, s'il veut, beaucoup plus splendidement qu'il ne faict? qui est le prodigue qui ne puisse moderer sa profusion s'il veut? Cela est si manifeste qu'il n'a nul besoing de preuue. II.

En second lieu tous les peuples qui ont cognoissans de quelque diuinité se persuadent & croyent que Dieu desire de nous quelque hommage & redeuance, & se plaist à nos bonnes œuures & actions, & se desplaist aux mauuaises. Il veut donc que nous facions bien & ne facions point de mal. Que si sa puissance & sa volonté marchent ensemble, ou s'entre-suiuent reciproquement, il faut de necessité que nous facions tousiours bien, iamais mal. Or est-il que nous pratiquons le contraire, & faisons plus de mal que de bien contre la volonté de Dieu. Il s'ensuit donc qu'il veut beaucoup de choses esquelles il n'employe pas sa toute-puissance: sa vo- III.

lonté,dy-ie,n'est pas executee par sa puissance,& ne vont pas toutes deux ensemble.

IV. Pour vn troisiesme argument, si la puissance & la volonté de Dieu estoient correlatiues & correspondantes,pourquoy est-ce que nous ne l'appellõs aussi bien tout-voulant que tout-puissant? pourquoy est ce que nous ne sommes tous sauuez, puis qu'il nous asseure que c'est sa volonté par le tesmoignage de

Paul. 1. Ti. c. 2. l'Apostre?

V. Possible ay-ie tort de demander pourquoy est-ce que nous n'appellõs Dieu aussi biẽ tout-voulãt que tout-puissant:car ces pauures ames desuoyees inuoquant Dieu ne le nõment iamais ou tres-rarement tout-puissant: ains au lieu de cest attribut l'appellẽt ordinairement *l'Eternel*: quoy que celuy-cy luy soit beaucoup moins aduenãt que l'autre.Car les Anges sont eternels & nos ames aussi eternelles:& mesmes les flammes d'enfer sont appellees eternelles en l'E-

Matt. 25. uangile:mais le titre de tout-puissant appartient au seul Dieu priuatiuement à toutes ses creatures. Mais quoy? n'en vsent-ils pas ainsi contre leur propre consciẽce,puis qu'en leur croyance inseree au symbole des Apostres,lequel ils approuuent, ils confessent vn Dieu tout-puissant createur du ciel & de la terre , & neantmoins veulent limiter ceste toute-puissance à la portee de leur entendement.

VI. N'est-ce pas encore vne plus effrontee impudence d'alleguer faulsement les anciens Peres pour confirmer leurs erreurs? Entr'autres ils quotent ordinairement ce grand Tertullian, quand il dit ain-

Tertull. aduers. Prax. si: *Le pouuoir de Dieu est vouloir , & ne pouuoir pas est ne vouloir pas: & ce qu'il a voulu il l'a peu & l'a monstré.* Passage lequel ils tronquent ainsi selon leur coustume pour le rendre ambigu ou l'interpreter à

leur aduantage. Car s'ils adioustoient ce qui s'ensuit il n'y auroit rien de plus clair. Or ce qui s'ensuit est couché en ces termes: *Dieu pouuoit donner aux hommes des aisles de Milan & sauuer Praxeas heretique: toutesfois il ne l'a pas fait ny voulu faire.* Que veut-il donc inferer de là, si ce n'est que Dieu peut beaucoup de choses qu'il ne veut pas?

VII. Il n'y a si petit Logicien qui ne voye que ceste consequence des heretiques est absurde & ridicule: *Dieu peut tout ce qu'il veut. Il ne peut donc que ce qu'il veut.* L'antecedent est de S. Augustin, voire le Roy-Prophete a chanté que Dieu a fait tout ce qu'il a voulu: mais le consequent est imaginaire: & mesmes telles consequences ne peuuent auoir lieu qu'entre des subiects reciproques. Par exemple. Il s'ensuit tres-bien. Tout homme est animal raisonnable. Tout animal raisonnable est donc homme. Mais il ne s'ensuiura pas ainsi: Tout homme est animal: Tout animal donc est homme.

Aug. in Enchir. c. 96.
Psal. 103.

VIII. Or que le pouuoir & vouloir de Dieu ne soient pas reciproques, outre les argumēs precedens, nous auons l'authorité de l'escriture saincte en termes exprés. Oyez la Sapience: *A ta main puissante qui a creé le monde de matiere non veuë n'estoit pas impossible de leur enuoyer multitude d'Ours ou de Lyons hardis ou de bestes incogneuës pleines d'ire, desquelles non seulement la blesseure les pouuoit destruire, mais aussi le seul regard les pouuoit faire mourir de peur: mais tu as disposé toutes choses en mesure, nombre & poids.* Et peu apres: *Tu les as espargnez comme hommes & as enuoyé des guespes auant-coureurs de ton armee pour les destruire petit à petit, non pas pourtant que tu ne fusses assez puissant pour faire subiuguer les meschans aux bons en bataille, ou par bestes cruelles, ou les exterminant tous ensemble*

Sap. 11.
Ibid. 12.

par rudes paroles : mais iugeant entre les parties tu donnes
Reg. l. 3. c. 24. *lieu de penitence, &c.* Quand Dieu enuoya l'option des trois fleaux à Dauid, est-ce à dire qu'il ne pouuoit pas le punir de celuy que bon luy eust semblé ? S.
Matt. 3. Iean Baptiste preschant au desert ne disoit-il pas tout haut que des pierres Dieu pouuoit faire soudre des enfans d'Abraham? & pourtant il ne l'a pas
Paulus Hebr. 3. voulu. S. Paul escrit que Dieu le Pere pouuoit sauuer & desliurer son fils de la mort: ce qu'il n'a voulu non plus faire. Et le Fils Sapience eternelle du Pere
Matt. 26. disoit de sa bouche (ainsi qu'il est rapporté en l'Euangile) qu'il pouuoit prier son Pere qui luy enuoyeroit plus de douze legions d'Anges : & neantmoins il ne l'en voulut pas requerir. Ie pourroy encore rapporter plusieurs autres telles authoritez pour destruire le susdit erreur, mais il n'y a celuy si peu raisonnable qui ne soit suffisamment satisfaict des precedentes.

IX. I'entens encore gronder derechef ces Cerberes nourrissons de l'enfer. Et quoy (disent-ils) s'il y a en Dieu quelque puissance qui ne soit point reduite à son acte, c'est à dire, qui ne soit point effectuee, ne sera-elle pas oyseuse, vaine & inutile? c'est ainsi qu'ils argumentent.

X. Helas! qu'il faut estre retenu quand on parle de Dieu! Hé! qu'il y a bien differẽce de parler des attributs diuins en tant qu'ils sont vnis à son essence, ou en tant que nous en auons quelque cognoissance par ses operatiõs! Infinis siecles (si des siecles se peuuent imaginer dans l'eternité) auãt que Dieu creast le monde il le pouuoit créer: & pourtant il ne l'a pas voulu. Est-ce à dire que telle puissance fust en luy oyseuse? Il sçait toutes choses de toute eternité, est-ce à dire que sa cognoissance & science est oyseuse,

parce qu'il ne nous l'a pas manifestee? Nõ, non Dieu n'est point obligé de manifester tout ce qui est en luy à ses creatures. Il faudroit que nous fussions infinis pour comprendre les thresors infinis de ses perfections : au contraire ce seroit en vain qu'il les manifesteroit à ses creatures qui ne les sçauroient comprendre.

Si nous considerons donc les perfections de Dieu vnies à son essence & inseparables d'icelle, il faut qu'elles soient infinies cõme luy. Car tout ce qui est en Dieu est Dieu. Et par ainsi sa puissance, que les Theologiens appellent *absoluë*, est infinie en luy, & nous est incogneuë, cõme son essence est infinie & à nous incogneuë & cachee. Mais il y a vne autre sorte de puissance qui nous est manifestee par ses operatiõs: laquelle est de deux sortes. L'vne est ordinaire & reglee à la nature: laquelle puissance semble estre bornee, parce qu'elle s'accõmode à l'estre des creatures: & c'est de celle-cy que se doit entendre le lieu cy-dessus cotté de la Sapience, disant que Dieu a tout fait en nõbre, mesure & poids. L'autre est extraordinaire : laquelle outre-passe les bornes de la nature, cõme quand Dieu fait quelque miracle. Car c'est pour nous faire recognoistre quelque eschãtillon de son absoluë puissance & nous apprẽdre qu'il n'est point subiect aux loix de la nature qu'il a luymesme establies, cõme quand il fit arrester le cours du Soleil & de la Lune au temps de Iosué : & quand les tenebres furẽt faites par toute la terre à la mort & passiõ de nostre Redempteur. Mais vouloir de là inferer qu'il n'y a nulle autre puissance en Dieu, que celle qui nous est manifestee, & que Dieu ne peut que ce qu'il fait, ou que s'il peut quelque chose de plus, que telle puissance est oysiue n'estãt point ma- XI. *Iosué*. 12. *Luc*. 23.

nifestee par les effects, c'est vn blaspheme trop euident: d'autant que (comme i'ay desia dit) tout ce qui est en Dieu est infini, & par ainsi ne peut estre manifesté aux creatures qui sont toutes finies.

XII. Ie dy d'auantage qu'il n'est pas besoin que telle puissance soit reduite en acte, ou soit effectuee & manifestee: car en Dieu c'est vn vray acte, voire c'est Dieu mesme, lequel est vn acte tres-pur & tres-simple, comme i'ay monstré cy-deuant en son lieu. Et partant telle puissãce n'est pas oiseuse, puis que c'est Dieu mesme, qui ne peut estre oiseux à soy-mesme, ains est tres-content de soy & en soy de toute eternité & auant qu'il eust produit creature quelconque pour manifester sa puissance, comme il l'est encore & le sera eternellement.

XIII. Apres tout ie soustiendray volontiers contre la commune opinion de plusieurs grands personnages que ceste proposition, *la puissance qui n'est point reduite en acte est oiseuse*, est faulse & trõpeuse tãt à parler de la puissãce actiue que passiue. Exẽple de l'actiue? Vn Roy peut faire impunément mourir quelqu'vn de ses bons subiets: ce que pourtant il ne fait pas & ne le doit pas faire: s'ensuit-il que ceste siẽne puissance est oiseuse parce qu'il ne la reduit pas à son effect? Exẽple de la passiue. Ce liure que ie tiẽs à la main est combustible & susceptible de la flãme: est-ce pourtãt en vain qu'il a ceste faculté de conceuoir la flãme? Pareillement, de c'est arbre on peut faire vn coffre? s'ẽsuit-il qu'en vain la nature luy a donné ceste faculté si on ne le couppe pour en faire vn coffre? Qui ne void que telles consequences sont absurdes és choses naturelles: mais bien encore d'auantage és surnaturelles, puis qu'elles excedent la capacité de nostre entendement?

A ce propos ont faict plusieurs demandes le plus souuent par trop curieuses : comme, si Dieu peut sauuer les hommes damnez : & s'il le peut pourquoy est-ce qu'il ne les sauue, veu qu'il est escrit que c'est sa volonté ? A sçauoir-mon aussi s'il peut sauuer les diables ? A quoy ie respons en vn mot qu'il le peut voirement de puissance absoluë : laquelle neãtmons il ne practiquera iamais, parce que l'execution resisteroit à sa sapience & iustice : n'estant point iuste de guerdonner de mesme loyer les meschans que les bons : non plus que de tourmenter les bons de mesme supplice que les meschans. Ainsi sera il aysé de satisfaire à toutes telle demandes : c'est que les effects de la puissance diuine sont conformes à sa iustice & sapience. XVI. *Paul. 1. Tim. c. 2.*

C'est assés philosophé voire theologisé sur ceste matiere. Et puis que nous auons icy par occasiõ fait mention de la volonté de Dieu la parangõnant à sa puissance, il nous en faut particulieremẽt dõner plus expresse intelligence, en tant que nos esprits en sont capables ainsi que des autres perfections diuines.

De *la volonté de* Dieu.

Chap. III.

Sommaire.

1. *Comment se prend la volonté en Dieu.* II. *Volonté de Dieu interne.* III. *Externe volonté de* Dieu. IV. *Question arduë.* V. *Autre chose est auoir la volonté libre, autre chose vouloir necessairement.* VI. *Volonté libre comment és hommes, és Anges, & en Dieu.* VII. *Que la volonté de Dieu est bien differente de la nostre.* VIII. *Obiection.* IX. *Solution.* X. *Autre solution.* XI. *Replique.* XII. *Response à icelle.* XIII. *Solution par la distinction de la volonté di-*

uine, en celle qui est simple & celle qui est comminatoire ou conditionnelle. XIV. *Volonté secrete & volonté de signe en Dieu.* XV. *Nous sommes obligés de faire la volonté de signe, sans rechercher la secrete.* XVI. *Exemple.* XVII. *Que Dieu fait tout pour le mieux.*

I. LA volonté n'est pas en Dieu (comme nous dirions de celle des hommes) vn desir ou appetit de quelque chose exterieure de laquelle il n'ait la possession & iouyssance, ou qui luy face besoin: mais c'est plustost vn repos asseuré en la chose possedee, c'est à dire vn contenrement de ses perfections infinies, qu'il a en soy, voire qui sont inseparables de luy-mesme estāt de toute eternité vnies à son essence. Cecy n'excede pas encore tout à fait la capacité de l'entendement humain. Car outre qu'il est trescertain que tous les animaux mesmes les plus imparfaits, se plaisent en leur estre, l'ayment & l'appetent en tant qu'ils desirent le conseruer tel qu'il est, nous pouuons conceuoir vn homme ou vn Ange si heureux qu'il se peut & doit plaire en son estre, se contenter de sa condition & desirer de la cōseruer & y demeurer sans auoir plus grande ambition: bien qu'il n'y en ait pas vn qui ne puisse estre (si Dieu le vouloit) plus parfait & heureux qu'il n'est & que nous ne sçaurions imaginer. Ce qui est d'autant plus aisé à croire de Dieu qui a en soy toutes perfections infinies, & ne peut rien desirer ny aimer de plus grand ny plus excellent que soy-mesme. Toutesfois encore qu'il se contente assez de soy-mesme il ne laisse pas d'auoir soin de ses creatures.

II. Et pour le mieux entendre nous remarquerons que la volonté diuine (ainsi que les autres perfections que nous attribuons affirmatiuement & positiuement

sitiuement à Dieu) doit estre consideree en deux sortes. L'vne en tant qu'elle est interne & luy est essentielle sans aucune relation à ses creatures. L'autre en tant qu'externe & qu'elle regarde seulement les creatures. En la premiere signification sa volonté luy estant essentielle, ce n'est ny proprieté, ny accident, ny desir ou appetit d'acquerir ce qu'il n'a pas: car il n'a defaut de chose quelconque estant infiniement parfait: mais c'est plustost (comme i'ay desia touché) vn amour & contentement en la diuine essence d'estre ce qu'elle est & de vouloir ainsi estre: d'engendrer de toute eternité & à toute eternité son fils sapience eternelle du pere, l'aimer & estre reciproquement aimé d'iceluy: & s'entr'aimant ainsi produire ensemble de toute eternité & à toute eternité cet eternel amour que les escritures sacrees appellent le S. Esprit: tous trois en vnité & vn en trinité: vnité d'essence, & trinité de personnes.

La seconde sorte de volonté de Dieu est appellee *externe*, par ce qu'elle regarde les creatures: & celle-cy est vne proprieté que nous attribuons à Dieu selon nostre maniere de conceuoir, en consequence de ses effects & de ses creatures, en tant que nous recognoissons qu'il en a soing & leur communique quelque defluxion de sa bonté. Car ce seroit peu de chose de leur auoir donné l'estre s'il ne leur donnoit le moyen de le conseruer à chacune suiuant sa nature. III.

Iusqu'icy nous demeurons d'accord auec tout le monde. Mais quand il est question de rechercher à sçauoir-mon si la volonté de Dieu est libre ou necessaire, c'est à dire, s'il peut changer de volonté ou s'il est astreint à vouloir necessairement ce qu'il IV.

veut: c'est là où il y a beaucoup à debatre & combatre. Car non seulement les Philosophes, mais aussi les Theologiens se trouuent extremement empeschés à la resolution de ceste doubte. Toutefois ie la veux exposer en peu de mots & auec moins de discours qu'vn subiect de telle importance ne semble requerir : ne desirant point de m'y enfoncer trop auant, pour auoir assez recogneu par le naufrage de plusieurs que ceste mer est fort perilleuse.

V. Pour bien resoudre ceste difficulté il faut remarquer quelques distinctions. La premiere qu'autre chose est dire que la volonté & l'action de la volonté soient necessairement en Dieu : autre chose qu'il vueille necessairement ce qu'il veut. Car la premiere partie de ceste distinction est veritable: pour autant que Dieu estant doüé d'intelligence il faut de necessité qu'il le soit de volonté: veu que la volonté n'est autre chose qu'vne propension de l'entendemẽt à la chose entenduë ou cogneuë: Non pas pourtant que ce soient deux facultés distinctes en Dieu, comme en nous : mais il nous en faut ainsi parler, par ce que nous ne le sçaurions autrement conceuoir, estant certain qu'en Dieu ce n'est qu'vne mesme essence. Quant à l'autre partie elle reçoit encore nouuelle distinction. Car en la volonté il faut considerer le premier obiect qui est le bien & la felicité, & les moyẽs pour y paruenir. Pour le regard de tel obiect Dieu est necessairement l'obiect de sa propre volonté & ne peut qu'il ne s'aime : mais n'ayant besoing d'aucuns moyens ny de choses externes pour se posseder soy-mesme, il ne veut & n'aime rien necessairement que soy-mesme.

VI. La seconde distinction est que la liberté de la vo-

lonté se prend en trois sortes. L'vne en tant qu'on peut faire le contraire de ce qu'on fait, comme l'hōme peut faire bien ou mal. La seconde, en tant qu'on peut faire choses diuerses & repugnantes sinon contraires ou contradictoires : ainsi l'Ange peut faire diuerses bonnes actions, & le diable de mauuaises. La troisiesme en tant qu'on fait de soy & frāchement ce qu'on fait sans l'impulsion d'aucune autre cause : & en ceste sorte la volonté de Dieu est franche & libre: par ce que combien qu'elle soit eternellement immuable, neantmoins elle ne depend nullement d'autre que de luy-mesme.

En quoy elle est bien differente de la volonté humaine: laquelle est menë par quelque cause efficiēte & pour quelque cause finale externe : Ioint que les obiets affectant grandement nos sens troublēt aussi nostre volonté. Mais nulle cause externe ne mouuāt Dieu (non pas qu'il opere temerairement, mais ne dependant que de soy,) & nulle passion ny affection ne pouuant tomber en luy, ce n'est pas merueille si sa volonté est vn decret immuable. *Dieu n'est pas* (dit le diuin oracle) *comme l'homme pour mentir, ny comme le fils de l'homme pour changer.* VII. Nu. c. 23.

Ceste resolution semblera parauenture repugnante en soy-mesme : attendu que ce qui est immuable est tousiours necessaire. Et partant si la volonté de Dieu est de toute eternité immuable, elle est necessaire & nullement libre. VIII.

Cet argument à la verité semble estre fort pressant. Mais s'il est bien consideré il ne heurte nullement la liberté de la volōté diuine au sens que nous la deuons prendre : qui est (ainsi que i'ay desia dit) qu'elle est appellee libre, non pas comme celle des hommes, qui est variable : mais à meilleur tiltre IX.

par ce qu'elle ne depend d'autre que de Dieu mesme,& qu'elle ne peut estre esbranlee par obiect ny cause quelconque. Comme donc vn Roy tres-puissant ayant resolu quelque chose pour le mieux, de laquelle resolution il ne veut nullement demordre, ne laisse pas pourtant d'auoir sa volonté libre. Ainsi Dieu qui est infiniement sage,prouident & puissant, ayant determiné ce que bon luy semble de toute eternité ne laisse pas d'auoir sa volonté libre, puis qu'il ne l'a resolu & determiné qu'en soy-mesme & le peut executer quand bon luy semble.

X. Mais ie veux encore satisfaire plus clairement à ceste obiection. Encore que nous deuiõs considerer selon Dieu, l'immutabilité & la volonté diuine inseparables en l'eternité, si faut il neantmoins en l'ordre de l'estre preferer la liberté à l'immutabilité: c'est à dire encore que Dieu vueille de toute eternité ce qu'il veut maintenant, si est-ce qu'en ceste mesme eternité il faut conceuoir la liberté de la resolution & determinaison de son decret precedente & premiere que sa resolution & determinaison. Cecy se peut esclaircir par vn exemple fort manifeste. Aussi tost que le Soleil luit en nostre hemisphere il est iour : toutefois nous conceuons la presence du Soleil auant le iour, quoy qu'ils viennent ensemble: & comme cet exemple est veritable au temps, ce dessus l'est en l'eternité.

XI. A ceci on me repliquera volontiers, que si de toute eternité la volonté de Dieu est immuable, quoy qu'on puisse conceuoir par vn ordre naturel la liberté d'icelle precedẽte & premiere que la resolutiõ ou decret immuable: à tout le moins ne sçauroit-on nier que maintenãt ceste volonté ne soit necessaire apres la resolutiõ absoluëmẽt immuable. Par exẽ-

ple. Dieu de toute eternité a eu la volonté libre de sauuer le genre humain. Mais depuis qu'il a resolu de le sauuer ceste volonté est faite necessaire : il ne peut plus s'en dedire, il ne peut qu'il ne le vueille. Et par ainsi la liberté premiere cesse. Car (comme parlent les Logiciens) ce qui est impossible qu'il ne soit, est necessaire qu'il soit.

Ceste obiection certes est subtile : mais elle est captieuse : d'autant qu'elle suppose distinction de temps en Dieu opposant le passé au present : laquelle distinction de temps estant esloignee de Dieu, auquel toutes choses sont tres-presẽtes de toute eternité & à toute eternité, sans passé ny aduenir, c'est proceder par principes faux & captieux que d'opposer en Dieu vn temps à l'autre. Vray est que si l'argument ne porte point enuers Dieu, l'on en peut destourner la poincte du costé des hommes, en inferant qu'à tout le moins à nostre respect ceste volonté est maintenant necessaire, puis qu'elle est immuable & infaillible. XII.

A quoy ie respons encore auec distinction : c'est que la volonté diuine est absoluë & simple, ou seulement comminatoire, conditionnee & determinee à nos deportemens. Si elle est absoluë elle est certainement necessaire au respect des creatures : lesquelles n'y peuuent aucunement resister, quoy qu'en Dieu elle soit tousiours accompaignee de sa liberté ne dependant que de luy mesme : comme que Dieu veut le salut eternel des bons Anges & des hommes iustes : au contraire qu'il veut la damnation eternelle des diables & des hommes mourans obstinés en leur peché. Cela, dy-ie, ne peut arriuer autrement. Mais si la volonté de Dieu est conditionnee, ou comminatoire elle est muable XIII.

& changeante, non pas necessaire : muable toutesfois à nostre respect, non pas selon Dieu : car en Dieu la volonté est tousiours vniforme, immuable, & vne mesme, quoy que selon nostre maniere de conceuoir nous y mettions quelque difference. Par exemple, Dieu auoit condamné le Roy Ezechias à mourir, & auoit fait annoncer aux Niniuites par Ionas leur ruine prochaine sans condition aucune expresse à cause de leurs pechez. Toutesfois estans venus à la recognoissance d'iceux & en ayant fait penitence, Dieu semblera reuoquer sa sentence. Il n'y a pas pourtant en cela aucun changement de la part de Dieu, mais seulement des hommes. Car Dieu ne les condamnoit pas qu'en tant qu'ils persisteroient en leur peché: mais desflors qu'ils crierent merci & firent penitence, ceste volonté diuine opera tout autrement qu'elle n'eust fait : comme la chaleur causee par la reflexion des rais Solaires demeurant en soy vne mesme, opere autrement sur la cire que sur la bouë, endurcissant l'vne & ramollissant l'autre.

Isal. 38.
Ion. 3.

XIV. Or ceste volonté simple & absoluë est aussi quelquesfois appellee *secrete* à la difference de celle que les Theologiens appellent *volonté de signe*, qui est celle qui nous est signifiee, manifestee & reuelee de Dieu soit par les escritures sainctes, soit par les commandemens de l'Eglise assistee de l'Esprit diuin, qui ne l'abandonnera iamais.

XV. Nous sommes obligez de sçauoir, d'entendre, d'executer & practiquer la volonté signifiee & reuelee de Dieu, estant comme les Edits du souuerain Roy des Roys, que nul ne doit ignorer, & n'est excusable pour dire qu'il les ignore: mais nous

ne sommes pas tenus de rechercher ny de fureter dans les sacrés & secrets cabinets de l'absoluë volonté de Dieu : au contraire telle curiosité est blasmable & damnable.

Ie diray d'auantage qu'ores que ceste absoluë volõté de Dieu soit si forte & efficace qu'il n'y ayt nul moyen d'y resister, comme nous enseigne l'Apostre: toutefois nous ne sommes nullemẽt obligés de l'ensuiure & nous y conformer, quand bien nous en auriõs cognoissance: au contraire ce seroit aucunefois tres-mal fait d'y apporter nostre consentement: mais il nous faut tousiours tenir à la volonté du signe qui nous est manifestee és commandemens de Dieu. Par exemple, lors qu'vn de nos parens sera affligé d'vne maladie notoirement mortelle, il est bien certain que Dieu veut qu'il meure. Car puis qu'vn seul cheueux ne peut tomber de nostre teste sans la volonté de Dieu (comme l'Euangile nous en asseure) il faut bien croire qu'vn homme ne passe pas de ceste vie à l'autre sans le decret de la volonté absoluë de Dieu. Toutesfois nous ne deuons pas pourtant desirer l'auancement des iours à nos parens ny à nostre prochain, encore que le salut de sa vie soit desesperé: au contraire nous deuons le secourir & assister de nos moyens pour luy prolonger ses iours autant qu'il nous sera possible. Ainsi Iudas executãt ce qui estoit de la volonté secrete de Dieu lors qu'il trahit & liura le Sauueur du monde aux Iuifs, commit neantmoins vn sacrilege le plus execrable qui se puisse imaginer: & Ioseph d'Arimathie est loüé de n'auoir pas consenti à la mort par laquelle nous auons receu la vie. XVI. *Paul. ad Rom. c. 9.* *Mat. 10.* *Luc. 22.* *Luc. 23.*

Quand nous venõs à cõsiderer les effects de ceste volonté secrete de Dieu lesquels nous semblẽt quel- XVII.

quesfois iniques, comme quand il appelle à soy vn bon Roy, vn bon Gouuerneur, ou vn bon Prelat pour nous en enuoyer vn meschant: qu'il oste à des petits enfans leurs parens lors qu'ils semblent leur estre le plus necessaire: il faut bien se donner garde d'en murmurer. Car le bon Dieu tout-puissant & tout-sage fait tout pour le mieux: soit qu'il ait preueu que telles personnes demeurant plus longuemẽt en ce monde se deussent peruertir: soit que nous estans indignes d'auoir de tels conducteurs il nous en vueille donner d'autres qui nous seruent de fleau & de supplice: ou bien qu'il nous vueille exercer à la patience pour nostre salut: ou qu'il en vse ainsi pour quelque autre cause que ce soit, laquelle nous sera secrette & cachee pendant ceste vie. Mais pendant que nous sommes en ce monde nous n'en deuons dire autre chose si ce n'est comme l'Apostre, *que Dieu faisant toutes choses selon le bonplaisir de sa volonté*, il nous faut prendre le tout en bonne part, nous asseurant que ce qui nous semble mal n'est faict que pour nostre bien & salut de nos ames.

Paul. ad Eph. c. 1.

Apres tout cela quelqu'vn attendra volontiers la resolution d'vne difficulté beaucoup plus grande que nulle des precedentes, à sçauoir si la determinaison de la volonté diuine induit necessité à l'euenement de toutes choses, ostant par ce moyen toute contingence & destruisant le franc arbitre de l'homme duquel nous faisons tant d'estat. Mais parce que ceste question a beaucoup d'affinité auec celle qui se peut faire de la determinaison de la prescience diuine nous en remettrons la decision apres le discours de la science & prescience de Dieu, qui s'offre bien à propos en suite.

De la Science de Dieu.

CHAP. IV.

Sommaire.

I. Combien est haut le subiect proposé. II. Admonition de l'autheur. III. Qu'il ne faut pas prendre la science de Dieu comme celle des hommes. IV. Qu'est-ce qu'il faut entendre par la science de Dieu. V. Dieu est le vray obiect de sa propre science. VI. Qu'il cognoit en soy & par soy toutes choses. VII. Et ce distinctement quoy que d'vn seul traict. VIII. La science de Dieu contient l'intelligence, sapience & toute sorte de cognoissance parfaicte. IX. Que Dieu cognoit par les idees qui sont en luy.

O *Profondeur des richesses de la sapience & science de Dieu, que ses iugemens sont incomprehensibles, & ses voyes impossibles à trouuer!* disoit l'Apostre sur nostre subiect. Democrite asseuroit que la verité est cachee au fond d'vn puys: & ce mesme S. Apostre nous enseigne encore ailleurs que les thresors de la sapience & science de Dieu, qui ne sont autre chose que la verité mesme, sont cachés & resserrés. Qui sera donc assez sçauant pour parler de ceste science? Qui sera assez sage pour discourir de ceste sagesse? Qui sera assez riche pour respondre de ces thresors? Mais qui sera encore assez clair-voyant pour voir dans le fond d'vn si profond abysme? Certes les plus forts esprits ne peuuent en cecy que monstrer leur foiblesse, les plus suffisans leur insuffisance & les plus sçauans leur ignorance. I. *C. 11. ad Ro.* *C. 2. ad Coloss. c. 1. & 2. epist. 1. ad Cor.*

L'on disoit anciennement que pour louër dignement Homere il faudroit auoir vn autre Homere: mais il est bien plus certain, sans aucune cõparaison, qu'il n'y a qu'vn Dieu seul qui puisse sçauoir que c'est que de la sciẽce diuine. Les creatures n'en peu- II.

uent rien dire de pertinent, & meritent beaucoup plus en meditant & par leur silence que par vn discours curieusement affecté, en vain souhaiterois-ie icy cent, voire mille ou vn million de langues à la façon des Poëtes: car ce nombre est fini, & le subiet dont est question estãt infini il n'y auroit nulle proportion entre iceluy & mes organes. Toutesfois si nous ne pouuons atteindre ny mesmes approcher aucunement de la science & autres perfections diuines en tout & comme elles sont en Dieu, simples, indiuisibles & vnies eternellement à son essence, à tout le moins continuerons nous d'en traicter selon nostre maniere d'entendre, esperant que les esprits modestes en demeureront satisfaits.

III. Par ce mot de science donc il ne faut pas icy entendre vne habitude telle que nous la disõs estre és hommes lors qu'ils ont acquis la parfaite cognoissãce de quelque chose, soit par sa cause, soit qu'elle leur ait esté mesmes infuse. Car outre que telle habitude ou qualité marqueroit compositiõ en Dieu, & mesmes ignorance precedente la plus sale de toutes imperfections, apres le peché, de qui est-ce que Dieu l'auroit acquise? mais d'ailleurs aussi qui l'auroit infuse en Dieu, qui est luy-mesme le principe & la fontaine perennelle de toute sapience & intelligence? cela seroit notoirement trop absurde & repugnant à la diuinité.

IV. Il faut donc entendre par la science de Dieu vne nuë, simple & indiuisible, tres-parfaite & neãtmoins eternelle cognoissance de soy-mesme, & par soy-mesme de toutes les creatures qui ont esté, sõt & serõt à iamais: & d'ailleurs encore de toutes les choses possibles & faisables, c'est à dire, de celles que Dieu pourroit faire si bon luy sembloit, ou à la creation

desquelles il n'y a ny contradiction ny repugnance, si Dieu les vouloit creer, encore que iamais il ne les cree, ny face produire mediatement ou immediatement.

De cela nous deuons apprendre deux poincts notables. L'vn que l'obiet de la sciẽce diuine c'est Dieu mesme: voire ceste sciẽce & son obiet sont vne mesme chose en Dieu: parce que (cõme i'ay dit souuent) encore que cela excede la capacité de nostre entendement, tout ce qui est en Dieu luy est essentiel, c'est Dieu mesme. Que si nous y mettõs quelque difference c'est pour accõmoder les choses diuines à nostre capacité ne pouuans autrement en auoir intelligence quelconque. Or Dieu estant infini, & cogneu seulemẽt de luy-mesme, il s'ensuit que ceste science ou cognoissance est infinie: & que neantmoins l'obiet & la science d'iceluy ne sont qu'vne mesme chose, qui est Dieu eternel & incõprehẽsible. V.

L'autre poinct que nous auons icy à remarquer est que Dieu contenant en soy par eminence l'estre de toutes choses faictes ou à faire, & mesme de celles qui peuuent estre creées de Dieu encore que iamais il ne les vueille creer, aussi en se cognoissant soy-mesme il les cognoit entierement toutes, non seulement comme elles sont en luy & vnies à son essence, mais aussi selon leur estre formel & particulier separé de l'essence diuine. Car Dieu creant & produisant toutes choses par sa puissance infinie, ce seroit chose trop absurde de penser qu'il ne les cogneust pas en la maniere qu'elles sont apres leur creation, veu mesmes qu'entre les humains le moindre petit artisan a quelque cognoissance de ses ouurages. VI.

Il ne faut pas pour tant inferer de là que Dieu VII.

cognoisse separément & successiuement les choses à mesure qu'elles sont creées ou produites: d'autant qu'il s'ensuiuroit que Dieu par succession de temps receuroit accroissement de science: qui seroit vn blaspheme contre la diuinité qui n'est subiecte ni au temps ny au changement, demeurant eternellement immuable, comme il a esté prouué en son lieu, ains il les cognoit toutes ensẽble de toute eternité simplement & tout d'vn traict, nõ pas toutesfois en bloc & en confusion, mais par vne seule notion indiuisible, beaucoup mieux sans nulle comparaison ny proportion qu'vn homme le plus clair-voyant ne void ensemble ou d'vn traict d'œil toutes les parties du moindre obiect de sa veuë. Voilà que c'est que de la science diuine, & comment elle est bien esloignee & differente de la science humaine. Mais en voici encore vne autre difference.

VIII. *Ari c 7. li. 6. Ethi. Nicom.* Le Philosophe discourant en sa Morale des vertus intellectuelles nous enseigne que la science est vne cognoissance de l'effect par sa cause prochaine & immediate: que l'intelligence est la cognoissance de la cause & du principe mesme: & la sapience cõprenant en soy la science & l'intelligence, est la cognoissance de l'effect par sa cause prochaine & immediate & de la cause mesme tout ensemble. Mais la science de Dieu ne comprend pas seulement tout ce qui est de la definition de la science, intelligence & sapience, en la maniere susdicte: mais aussi la cognoissance de tous les principes, & tant des causes secondes que de la premiere, qui est Dieu mesme, obiect infini, comprenant en soy par eminence tous les autres obiects de la science diuine.

Apres auoir ainsi entendu qu'est-ce que la science & cognoissance diuine, il faut apprendre le moyen

d'icelle, c'est à dire, comment est-ce que Dieu sçait & cognoit toutes choses de toute eternité auant qu'elles soiét, & mesmes celles qui ne serót iamais, lesquelles toutesfois il pourroit creer ou faire produire, si bon luy sembloit. Or Dieu a ceste cognoissance par le moyẽ des exemplaires, notions ou modeles de toutes choses faites, à faire ou faisables, lesquels exemplaires les Grecs appellent *Idees*, qui sont de toute eternité & seront eternellement vnies à l'essence diuine. Et d'autant que le subiet des idees est d'vne haute & fascheuse discussion, i'en veux discourir particulierement auec le plus de facilité qu'il me sera possible, proposant premierement en gros ce qui est de plus notable pour l'intelligence d'icelles: & puis ie formeray en suite quelques doutes & quelques questions curieuses, desquelles ie dourray aussi la resolution & decision (comme i'espere) au contentement des esprits subtils & gaillards, lesquels y trouueront vn vtile & agreable exercice.

Des idees de Dieu.

Chap. V.

Sommaire.

I. Que toutes choses sont en Dieu. II. Que les idees de toutes choses y sont à nostre maniere d'entendre. III. Que nous conceuons la science en Dieu premiere que la volonté. IV. Idees simples & idees practiques. V. Comment Dieu opere en creant. VI. Qu'il y a des idees en Dieu de choses infinies qui ne seront iamais. VII. Raison 1. de cela. VIII. Raison 2. IX. Raison 3. X. Confirmees par l'escriture sacree. XI. Science de vision & simple, & nuë intelligence en Dieu. XII. Sept questions touchant les idees. XIII. Doute touchant la 1. question. XIV. Responce à icelle. XV. Respon-

se à la 2. question. XVI. Difference entre l'idee de Dieu mesme & celle des creatures. XVII. Response à la 3. question. XVIII. Response à la 4. XIX. Response à la 5. XX. Response à la 6. XXI. Response à la 7.

I. NOus pouuons considerer les choses ou comme elles sont vrayement en Dieu, ou comme nous les y conceuons estre. En la premiere consideration nous n'en sçaurions dire autre chose si ce n'est auec l'Apostre qu'en Dieu, de Dieu & par Dieu toutes choses sont, & ce d'vne maniere tres-parfaite à nous ineffable & incomprehensible.

Paul. ad Ro. c. 11.

II. En la seconde consideration nous pouuons dire qu'en l'infinie science de Dieu il y a des idees ou exemplaires de toutes les choses tant faictes, à faire, que faisables, encore que iamais elles ne se facent, qui ne sont autre chose que le concepte & intellection diuine : laquelle en tant qu'elle represente intellectuellement ou notionnellement toutes les choses que Dieu veut ou peut faire, auant qu'elles soient faictes, est appellee *idee, notion, exemplaire, prototype, modele ou patron* d'icelles. Et combien que la volonté de Dieu soit aussi bien eternelle que sa science: si est-ce que selon nostre maniere d'entendre nous conceuons la volonté diuine posterieure à la science, comme si la volonté de Dieu par vn acte posterieur determinoit l'estre des choses selon les idees qui estoyent de toute eternité en sa science infinie.

III. Ainsi donc ces idees en tant qu'elles sont en Dieu precedentes sa volonté à nostre maniere d'entendre, sont des notions ou intellections de toutes choses : mais considerees comme estant determinees à leur estre par cest acte posterieur de la volóté de Dieu, par lequel il luy plait de creer ou faire pro-

duire telle ou telle chose selō telle ou telle idee,cōme vne copie collationnee à son vray original,& en vn mot,en tant que ces idees ont relation & rapport aux choses dont elles sont idees, elles sont appellees *idees practiques*, & mises desia en œuure.

Or ceste volonté diuine en creant opere immediatement sans l'interuention d'aucune autre chose: comme si vn sculpteur lors qu'il a conceu le modele & la forme de quelque statuë produisoit vne statuë semblable à sa conception sans main-mettre,ains de sa seule & nuë volonté. V.

Vray est qu'il y a beaucoup de notiōs en la sciēce diuine,lesquelles ne serōt iamais idees practiques ny mises en œuure : c'est à dire qu'il y a beaucoup de choses,voire infinies,que Dieu sçait & pourroit faire,si bō luy sēbloit,lesquelles pourtant il ne fera iamais.Ceci se peut confirmer tant par raisons de Philosophie que par authoritez de l'escriture saincte. VI.

La 1. raison est qu'il faut presupposer que toutes les perfectiōs attribuees à Dieu sont infinies, & par consequent sa science est aussi infinie. Or si elle n'estoit que des choses faittes ou à faire, en vn mot,des creatures,elle ne seroit pas infinie, parce que le nōbre des creatures est defini & determiné. Il s'ensuit donc qu'il faut de necessité que la science diuine s'estende à d'autres choses qu'aux creatures. Que le nombre des creatures soit fini & determiné il n'y a rien de plus aisé à monstrer. Car y en adioustant vne seule il en sera plus grand, & partant finy & non pas infiny, d'autant que l'infiny ne peut estre accreu ny outrepassé, comme enseigne le Philosophe, & est tout notoire. VII. *Arist c.4 l.3. Physic.*

La 2. raison est que Dieu sçait & cognoit tout ce qui est de sa puissance. Or Dieu peut faire infinies VIII.

choses qu'il ne fera iamais. Il est donc certain qu'il sçait & cognoit infinies choses qu'il ne fera iamais: laquelle science ou cognoissance estant en Dieu par le moyē des idees, s'il y a de necessité en luy des idees & notions d'infinies choses qui ne seront iamais.

IX. La 3. raison est tres-facile. Les Anges & les hommes peuuent conceuoir infinité de choses tant vniuerselles que singulieres, qui ne seront iamais creées ny produites au monde. Que si les creatures ont ceste perfection, laquelle elles tiennēt de leur createur: à combien plus forte raison se doit-elle trouuer auec plus d'excellence au createur mesme.

X. Quant aux escritures sainctes elles nous tesmoignēt que Dieu a souuent preueu des choses, lesquelles pourtant ne sont point arriuees: cōme lors qu'il est escrit en Exode que Dieu ne voulut point conduire son peuple sortant d'Ægypte par la terre des Philistijns (quoy que le chemin fut beaucoup plus court) ains par le desert proche de la mer rouge: afin qu'il ne se repentist d'estre sorti d'Ægypte, & s'y en retournast lors qu'il verroit guerre s'esmouuoir cōtre luy. Pareillemēt en l'histoire des Roys il est rapporté que Dauid estant en Ceila eut reuelation de Dieu qu'il y seroit liuré entre les mains de Saul: mais Dauid s'en estant fuy, cela n'arriua pas: au contraire Saul tomba entre les mains de Dauid. Le Fils de Dieu conuersant comme homme auec les humains reprochoit aux Iuifs que si les habitans de Tyr & de Sidon eussent veu ses miracles, ils auroient creu en luy & fait penitence. Cependant rien de tout cela n'a point esté fait, quoy qu'il fust present en la visiō eternelle de Dieu. Pour abreger, l'Apostre nous apprēd en termes exprés ceste mesme doctrine quād il escrit aux Romains que Dieu appelle les choses qui ne sont

Exod.13. *Li.1.Re.c.25.* *Matt.11.* *Paul. ad Rom.c.4.*

ne sont point comme celles qui sont. Si ie voulois m'arrester icy à discuter l'opinion de Platon & des Academiques touchant les idees, & faire esuanoüir leurs resueries sur ce subiect, la chose n'en vaudroit pas la peine. Ioint que i'en diray quelque chose en la Morale, outre ce que i'en ay dit en ma Logique. Ie remõstreray seulemẽt qu'il faut bien se garder de penser que les idees soient establies ou conceuës en Dieu comme ayant besoin d'icelles pour créer les choses dont elles sont les notions ou modeles, comme si Dieu operoit à la façon des ouuriers humains. Car telles idees ne sont rien separees de Dieu, ains c'est l'essence diuine mesme, laquelle contient l'estre de toutes choses en soy, par vne maniere (cõme i'ay desia dit) à nous ineffable & imperceptible, & les sçait & cognoist aussi par le moyen de ses mesmes notions, qui luy sont essentielles, lesquelles nous appellons, selon nostre imagination *Idees*, c'est à dire especes ou images: nous imaginans que Dieu void en soy de toute eternité toutes choses presentes, comme nous voyons deuant nous les obiects proches de nostre veuë.

Au ch. 7. du liu. 2. de la Mora.

XI. Les Theologiẽs rapportent sur ce subiect vne distinction notable: c'est que les choses sont de quatre sortes, à sçauoir passees, presentes, vrayement futures, & d'autres qui ne seront iamais encore qu'elles peussent estre si Dieu le vouloit. D'ailleurs que la sciẽce ou cognoissãce de Dieu est de visiõ ou de simple & nuë intelligence. Cela presupposé ils disent que Dieu cognoist par la science de vision toutes choses passees, presentes & vrayemẽt futures, cõme nous voyons celles qui sont à nostre aspect, mais plus parfaitement sans aucune comparaison. Et celles qui ne seront iamais, Dieu les cognoist seulemẽt

par simple & nuë intelligence, il les comprend en soy, mais il ne les void point hors de soy, parce qu'elles n'ont point d'estre exterieur.

XII. Mais pour esclaircir mieux ceste maniere des idees il faut proposer quelques doubtes & questions curieuses, ausquelles ie respondray par ordre.

La 1. s'il y a en Dieu plusieurs idees? La 2. si Dieu se cognoist soy-mesme par idee? La 3. si la pluralité des idees repugne à la simplicité & pureté de l'essence diuine? La 4. s'il y a en Dieu des idees des accidés cõme des substances? La 5. s'il y a en Dieu des idees des indiuidus & choses singulieres comme des vniuerselles? La 6. s'il y a difference entre les idees des choses qui ne seront iamais & des idees des creatures? La 7. s'il y a en Dieu des idees du mal cõme du peché & de la faulseté? & s'il n'y en a point, à sçauoir mon si Dieu a cognoissance du mal, & comment il a ceste cognoissance?

XIII. La doute sur laquelle la premiere question est fondee n'est pas sans grande difficulté. Car l'essence diuine estant vne seule, simple, nuë & indiuisible, & Dieu cognoissant toutes choses par son essence & en icelle, il s'ensuit ou qu'il n'y a nulle idee, ou bien qu'il n'y en a qu'vne seule respondante à l'vnité & simplicité de l'essence diuine.

XIV. Ie respons à la 1. question & au fondement d'icelle, qu'autrement faut-il considerer l'essence diuine en soy simplement, & autrement en tant que c'est le principe de tout estre & qu'elle a quelque relation aux creatures à cause de leur estre. Car l'essence diuine consideree en soy simplement & absoluëment n'est point principe de soy-mesme, parce qu'elle est de toute eternité : mais au respect des creatures qui en reçoiuent leur estre elle est principe : & comme

plusieurs, voire innombrables creatures dependent & reçoiuent leur estre de ce principe, comme d'vne fontaine inespuisable; ceste diuersité d'estre est cósideree & conceuë par diuerses notions ou idees non pas de la part interne de Dieu: Car toutes ne sont & ne sont en luy qu'vne mesme essence, ains seulement de la part des creatures, & au respect d'icelles. Et par ainsi nous conceuons plusieurs idees en Dieu, parce qu'en vne mesme sont representees diuerses choses : ainsi qu'Eusebe & Ficin escriuent plus amplement. *Euse 11. lib. 11 de prepar. Euang. Fic. 11. de Theo. Pla.*

A la 2. ie respons que le Fils en la Trinité est la vraye idee ou intelligence du Pere: en la generation de laquelle (qui est la contemplation, cognoissance & amour de soy-mesme) il se plaist eternellement. XV.

Mais il y a tres-notable difference entre ceste idee de Dieu mesme & les idees des creatures selon nostre maniere d'entendre. Car le Fils idee du Pere en la sacree-saincte Trinité n'a nulle relation ou respect à rien qui soit exterieur ou hors de Dieu: & les idees des creatures, en la façon que nous les auons cy deuant appellees pratiques, ont relation à choses externes & hors de Dieu, à sçauoir aux creatures mesmes. XVI.

A la 3. question il faut respondre que la diuersité ou pluralité des idees n'estãt point de la part de Dieu essentiellement & interieuremẽt, ains au respect des creatures dõt elles sont idees, cela ne repugne nullemẽt à la simplicité diuine. Ioint qu'encore que Dieu cognoisse pluralité de choses au dehors de soy, c'est à dire, les diuerses creatures en leur propre & formelle nature, neantmoins il les cognoist toutes d'vn traict & par vne seule operation de son intellect diuin. Ainsi donc ce n'est pas chose repugnãte à la sim- XVII.

plicité diuine de cognoistre plusieurs choses en diuerses idees: mais bien s'il les cognoissoit à la maniere des hommes par plusieurs operations de son entendement.

XVIII. A la 4. ie respons en peu de mots que les idees des accidẽs ne sont point accidẽs en Dieu, ains sõt vnies à son essence tout de mesme que celle des substãces. Car Dieu contenant toutes choses par eminence il ne faut point considerer distinction d'estant en celuy qui subsiste de soy ou par autrui. Que s'il y auoit distinctiõ quelcõque, à tout le moins reelle (car nous y cõstituons bien quelque distinctiõ rationelle pour ayder à nostre cõception) elle induiroit cõposition, & la cõposition, mille imperfections totalement estrangees de la diuinité : comme nous auons cy-deuant monstré plus amplement en son lieu.

Au ch. 4. du liu. 10.

XIX. A la 5. question la respõse est tres-aisee: c'est que Dieu estãt sans doute le principe de tout estre, il n'y a chose quelcõque vniuerselle ny singuliere qui n'ait receu son estre de luy. Mais (cõme i'ay desia remarqué cy-deuãt) ces idees vnies de toute eternité à l'essence diuine sont appellees simplemẽt notiõs, idees ou exemplaires, auant que les choses par elles representees soiẽt creées: mais apres la creation d'icelles, telles idees sont pratiques en tant qu'elles ont relation aux choses creées & produites.

XX. A la 6. question la responſe sera facile à celuy qui entendra ce que ie vien de dire sur la question precedente. Car il luy sera aisé de remarquer qu'en Dieu il n'y a point de distinction entre les idees des creatures produites ou à produire & les idees des choses qui ne seront iamais, lesquelles neantmoins Dieu cognoist & les pourroit créer si bon luy sembloit : veu que toutes sont esgalement essentiel-

les à Dieu. Mais selon nostre maniere d'entendre, il y a distinction rationnelle de la part des choses representees par icelles idees. Car les idees des choses que Dieu ne voudra iamais créer encore qu'il le puisse, ont esté, sont & seront eternellement simples notions & idees, veu que iamais elles ne seront practiques. Mais celles des creatures sont faites idees pratiques à mesure que les choses, ausquelles elles ont relation, sont creées & produites. Et par ainsi Dieu cognoist celle-cy, & en soy & en leur estre formel hors de soy par science de vision, & celles-là seulement en soy par vne nuë & simple intelligence, comme nous auons dit vn peu auparauant.

A la 7. ie respons qu'il n'y a point en Dieu des idees que du vray estre, & non des priuatiõs & corruptions cõme son peché, fausseté & toute sorte de mal. Toutesfois parce qu'il est la verité mesme il sçait toutes choses verirables, & cognoist certainement & vrayement tout ce qui est de mal, de corrõpu ou imparfait en quelque subiet que ce soit : laquelle cognoissance (cõme dit S. Thomas d'Aquin) il a par le moyẽ du biẽ, tout ainsi que nous cognoissons les tenebres par la lumiere, & l'aueuglemẽt par la veuë: car (cõme dit le Philosophe) nous cognoissons les priuations par le moyen de l'habitude : toutesfois telle cognoissance est en Dieu auec plus de perfection & certitude sans aucune comparaison. Car Dieu ne se trompe iamais: & nous sommes souuent deceus par la foiblesse de nos sens. XIX.

1. Th. p. q. 15. ar. 3.

Ari. c. 5. l. 1. q. de anim.

Voila ce que i'auois à discourir sur le subiect des idees. Maintenãt il faut que ie m'acquite de ma promesse touchant la resolution de ceste grande & tant agitee question, à sçauoir si la determinaison de la volonté & prescience diuine oste la contingen-

ce des choses contingentes & destruit le liberal arbitre de l'homme.

Si la prescience diuine apporte necessité aux choses.

CHAP. VI.

Sommaire.

I. La Chaine d'Homere rapportee à la volonté diuine. II. Les anciens Philosophes ont tenu que la volonté de l'homme estoit libre. III. Doubte. IV. Distinction des choses contingentes & necessaires. V. Authoritez de l'escriture saincte pour prouuer le liberal arbitre de l'homme. VI. Ceste matiere est arduë. VII. Erreur de Ciceron. VIII. Modestie de Caietan en ce subiect. IX. Confusion de plusieurs. X. Resolution de l'autheur. XI. Comment la volonté diuine est concurrente à la production des choses. XII. Grace preuenante & assistante ou efficace. XIII. Diuers effects de ces graces, & comment la volonté diuine est tousiours accomplie. XIV. Que la determinaison de la prescience de Dieu n'apporte point de necessité aux choses, auec la resolution des Theologiens. XV. Autre resolution. XVI. Obiection.

I. LA chaine d'Homere tant celebree laquelle Iupiter tenant par vn bout dans les Cieux, & le reste des Dieux par l'autre en terre, il se promet de les enleuer de la terre au Ciel luy seul tous ensemble, sans qu'eux auec toutes leurs forces conioinctes le puissent seulement esbranler de son throsne celeste: ceste chaine, dy-je, si mysterieuse, & à laquelle on rapporte tant d'interpretatiōs diuerses me semble pouuoir estre proprement adaptee à la determination de la volonté de Dieu createur de toutes choses, de laquelle les causes secondes dependent entierement sans qu'il depende d'icelles en aucune sorte.

II. Le ressentiment & recognoissance que les hōmes ont eu de tout temps de ceste volonté & prouiden-

ce immuable de Dieu, a esté cause que le vulgaire des anciens payens a creu qu'il y auoit certaine destinee & necessaire euenement de toutes choses. Ie dy que le vulgaire l'a ainsi creu ou se l'est ainsi imaginé: car les plus sages n'ont pas estimé que cela destruisist la contingence des choses contingentes, ny la liberté de celles qui agissent volontairemét: ainsi qu'on peut remarquer dans les œuures de Platon, Aristote, Plutarque & autres graues & signalez philosophes : comme Caluin mesme le confesse en ses Institutions, quoy qu'il ait esté d'opinion contraire selon la profession qu'il a fait de restablir toute sorte d'erreurs & d'heresies condamnees.

Plato in Gorgia. Ari. li. 5. Eth. multis c. Plut. lib. 1. de Pla. Phil. Calu. l. 2. inst. c. 2. §. 2.

III. Et veu le commun consentement de tous les habiles hômes des siecles passez, & mesmes la resolution des SS. Peres & de l'Eglise (côme i'ay discouru ailleurs) ie ne veux pas icy reuoquer en doubte, s'il y a des choses contingentes en la nature, & si l'homme est doüé du liberal arbitre: mais le nœud de la question est sur la conuenance & accord de ces deux pieces ie dy de la contingẽce de certaines choses & liberal arbitre de l'homme auec la determinaison de la volonté, prouidence & science de Dieu : d'autant qu'il semble que ceste determinaison qui est infaillible & immuable apporte vn necessaire euenement à toutes choses indifferemment, & par telle necessité destruit la contingence des choses & la liberté d'agir en toutes creatures.

Voyez ma Logique au chap. 12. du liu 4.

IV. Mais d'autre part qui est celuy si aueugle qui ne voye & apperçoiue la contingence de l'euenement d'vne infinité de choses: à raisõ dequoy les vns l'attẽdent d'vne façõ, les autres d'vne autre, & taschẽt à le faire reüssir chacũ selõ son desir. Ainsi deux chefs d'armee attẽdent l'vn & l'autre la victoire, & la rou-

te de leur ennemy: & chacun se dispose de son co-
sté à rechercher tous les aduãtages dõt il se peut ad-
uiser pour y paruenir: esperant par sa diligence & in-
dustrie de fleschir la fortune, forcer le sort des ar-
mes & se rẽdre la victoire certaine, laquelle sans cela
luy seroit incertaine. Quãd quelqu'vn est affligé d'v-
ne fiéure, c'est chose cõtingẽte qu'il guarisse ou qu'il
en meure, l'vn & l'autre peut arriuer: mais lors qu'v-
ne des parties nobles du corps, comme le cœur ou le
cerueau est viuemẽt atteinte & vlceree, il est indubi-
table que naturellemẽt la mort du subiect s'ẽ ensui-
ura. Ainsi dõc l'euenement des choses contigẽtes est
diuersement attendu & des necessaires il est vnifor-
me: de celles-là il y a seulement esperance, de celles-
cy asseurance: en celles-là indifference, en celles cy
certitude: en celles-là on vse de prouision, en celles-
cy on ne peut que s'armer de patience.

V. Pareillement aussi qui est l'homme qui ne reco-
gnoisse la liberté de sa propre volõté? qu'elle neces-
sité y a il que i'escriue maintenant cecy si ie ne
veux? ou que ie demeure assis ou que ie me prome-
ne? *L'homme* (dit l'Ecclesiastique) *a esté laissé en la main
de son conseil pour estendre sa main à tout ce qu'il voudra.*
Ios. c. 14. La mesme chose est escrite en Iosué en termes ex-
prés. *Vous auez ce iourd'huy le choix d'eslire ce que vous*
Nu. c. 30. *voudrez.* Mais plus clairement encore au liure des
Deut. 20. Nombres: *Il dependra de la volonté de l'homme de faire*
Sap. 12.
Exo. 33. *ou ne faire pas.* Et se pourroit confirmer par plu-
sieurs autres lieux de l'escriture saincte & authori-
Li. 4. c. 22. tez des saincts Peres que i'ay rapportees en ma Lo-
gique. D'ailleurs si toutes choses arriuent de ne-
cessité & comme par vn destin ineuitable que sert-
il de deliberer d'affaire quelconque? que sert-il de
faire prouision pour l'aduenir? que me sert-il d'estu-

dier pour estre sçauant: car si ie le dois estre ie le seray sans estudier: & au contraire tout le labeur de mes estudes sera vain si ie ne doibs pas estre sçauans? Mais encore que sert-il d'auoir des loix diuines ny humaines pour destourner du vice les hommes par la terreur des peines, ou les attirer & accourager à la vertu par l'esperãce du guerdon proposé: veu que pour tout cela ils n'y peuuent rien contribuer du leur estant entraisnez & comme violentez par la force du destin ineuitable, ou pour parler chrestiennement, par la determinaison infaillible & immuable de la volonté & prescience diuine?

VI. Telles & plusieurs autres raisons peut-on rapporter à ce propos lesquelles balancees par le iugement humain font le contre-poids tantost d'vn costé, tantost de l'autre, selon que nostre intelligence en est esbranlee & agitee comme vne nef en haute mer par les flots qui la battent de toutes parts. Et à la verité cecy n'est pas sans vne merueilleuse difficulté, ainsi que les plus sçauans hommes le cõfessent ingenuëment: quelques-vns desquels ne le pouuãt comprẽdre sont tombez en des erreurs damnables.

VII. Laissant les heretiques à part, i'allequeray seulement l'exemple de Ciceron, lequel (comme remarque S. Augustin) ne sçachant trouuer l'harmonie de la prouidence & science diuine auec le liberal arbitre de l'homme, s'est arresté à ce qui luy estoit plus manifeste, & a hardiment nié qu'il y eust aucune prouidence de Dieu pour establir & maintenir la liberté des actions humaines. *Aug. c. 9. l. 5 de ciuit. Dei*

VIII. Le Cardinal Caietan, quoy que d'ailleurs tres-subtil Theologien & Philosophe, tient qu'il faut en cecy se contenter de la foy, & que l'entendement humain ne peut en ceste vie cõprẽdre la cõbination, *Caiet. sup. 1. p q. 22. a. 4.*

cõuenance & harmonie du liberal arbitre de l'hõme auec la presciẽce diuine, à cause de l'oppositiõ & repugnance manifeste, laquelle semble s'y rencontrer.

IX. D'autres ont vsé en cecy de diuerses distinctions, qui me semblẽt la pluspart apporter plus de cõfusiõ que d'instruction, estant plustost des eschappatoires que des fermes resolutions : & me font croire que s'exprimãs fort mal ils ne conçoiuent gueres mieux.

X. Pour mon regard apres auoir diligemmẽt consideré & discuté auec vne grande contention d'esprit toutes ces diuerses opinions (lesquelles sont tres-doctement & subtilement examinees par le Cardinal Bellarmin) i'en ay fait en mon entendemẽt cõme vn resultat : lequel (ce me semble) peut esclarcir tous les nuages de la question proposee. Mon opinion est donc que Dieu par sa prouidence & sagesse infinie a estably des causes diuerses pour produire diuers effects : à sçauoir des causes necessaires pour produire des effets necessaires : des contingẽtes pour produire des effects contingens & indifferens : & des causes libres pour produire des effects volontaires. Et telles sont toutes appellees causes secõdes, parce qu'elles depẽdẽt de la premiere, & sont determinees par icelle, qui est Dieu : lequel coopere auec ces causes secondes, ou bien leur permet d'operer selon leurs facultez & puissances naturelles : si ce n'est qu'il luy plaise aucunesfois interuenir pour faire quelque coup extraordinaire, afin de manifester les merueilles de sa puissance infinie. Et par ainsi il determine bien toutes choses, neantmoins fort diuersement : Car il determine les vnes par sa volonté : & c'est lors qu'il coopere auec les causes secondes pour la production de leur effect, comme il faict en toutes les choses naturelles & en celles qui luy

sont agreables & conformes à ses saincts commandemens. Les autres il les determine seulement par sa preuision & prescience sans qu'il coopere auec les causes secondes:c'est à dire,il preuoid bien ou(pour mieux dire)il void & sçait de toute eternité que ces choses seront faictes outre sa volonté, sans toutesfois qu'il en empesche l'euenement, comme il le pourroit faire : ains il le permet laissant agir les causes secondes selon leurs facultez naturelles,comme sont les actions diaboliques & les pechez des hommes. Tellement que Dieu determinant toutes choses ou par sa volonté ou par sa prescience, il n'y a rien qui se face contre sa volonté, mais bien quelquesfois outre sa volonté,toutesfois auec sa permission & tolerance. Or ny l'vne ny l'autre determinaison n'apporte necessité quelconque à l'euenemẽt des choses,si ce n'est (comme i'ay desia dit) és merueilles extraordinaires de la toute-puissãce de Dieu.

Car pour ce qui est de la volonté de Dieu elle ne force & ne violente nullement les causes secondes à produire leurs effects contre leur disposition naturelle : ains elle est cause seulement que la grace diuine au tẽps de la production de l'effect aide & assiste aux causes secondes & les fortifie pour faire parfaictement reüssir la determinaison de ceste volonté. XI.

Les Theologiens parlants de la vertu de ceste grace diuine à l'endroit des hommes,la diuisent en preuenante & assistante ou efficace. La preuenante est celle par laquelle Dieu nous appelle & semond à l'execution de sa saincte volonté soit par inspirations diuines, soit par les remonstrances des predicateurs ou autres personnes qui nous admonnestent à bien viure. La grace assistante est celle qui rend soupple nostre volonté, qui la flechit & encline doucement XII.

du costé du bien pour laisser le mal, duquel nous sommes deceus sous l'apparence du bien : & en tant que par le moyen d'icelle nous operons & faisons le bien elle est appellee *efficace*. Vray est que toutes ces distinctiõs ne sont inuẽtees que pour reigler nostre cõceptiõ. Car en Dieu ce n'est tousiours qu'vne mesme grace : mais consideree à diuers respects à l'endroit des creatures elle reçoit diuers noms.

XIII. Or la difference de ce respect ou relation est que Dieu nous conuie & semond tous generalement à bien faire par sa grace preuenãte, mais il ne nous assiste pas tous ny tousiours de sa grace efficace pour regler nostre volonté à la sienne, de maniere que l'homme se rendant reuesche & desobeyssant par ce defaut, & demeurant entier & absolu en sa liberté naturelle, il s'opiniastre souuent contre Dieu qui ne laisse pas pourtant de faire reüssir sa volonté par autres moyens & ressorts. C'est pourquoy il arriue aucunesfois tout au rebours de nos desseings & de nostre attẽte, que ce que nous teniõs pour tout asseuré nous semblant tres-aisé, se change en vn euenemẽt inesperé : & ce que nous estimiõs tres-difficile, voire impossible, reüssit tout autrement soit en bien ou en mal, en vtilité ou dommage, selõ qu'il plaist à Dieu. Auquel propos sainct Augustin disoit tres-bien que *le vouloir ou ne vouloir pas est en telle sorte au pouuoir de celuy qui veut ou ne veut pas qu'il n'empesche aucunement la volonté diuine & ne va point au dessus de sa puissance.* Ainsi donc la volonté humaine demeurant en sa liberté & en son inclination resistant à la determinaison de la volonté diuine, Dieu ne laisse pas d'operer par autres causes comme bon luy semble, & Dieu operant cõme bon luy semble (s'il faut ainsi dire) en despit de l'opiniastreté humaine nous ne laissons

Aug. c. 12. de cor. & grat.

pas aussi de courir de nostre costé au bien apparent suiuant nostre inclination. Car comme en vn iour de bataille ceux qui combattent sous vn grand Capitaine peuuent auoir diuerses fins, les vns la gloire, les autres le gain d'autres encore la haine contre les ennemis, ou le seruice de leur Prince : le Capitaine neantmoins qui ne se propose que la victoire, se sert de toutes ces volontez, pour faire reüssir la sienne. Ainsi la volonté des hommes demeurant libre est tousiours reglee à celle de Dieu insensiblement & sans violence. Grand, notable & merueilleux en est l'exemple en la redemption humaine. Car à la mort du Redempteur il y eut diuerses volontez & diuerses fins d'icelles, comme celle de Iudas, des Prestres de la loy, de Caïphe, de Pilate, des soldats, du peuple. Car tous conspirerent ou consentirent à ceste mort qui nous donna la vie: & en ce faisant la volonté de Dieu fut accomplie, quoy que la fin des conspirateurs fut bien diuerse.

Quant à la determinaison de la preuision ou prescience diuine elle n'apporte aussi aucune necessité à l'euenement des choses : autrement il s'ensuiuroit que Dieu preuoyant le mal futur, il seroit autheur & cause d'iceluy : blaspheme trop execrable. Au contraire (dit tres-bien S. Iustin martyr) Dieu preuoid le mal futur, parce qu'il doit arriuer par l'operation des causes secondes outre sa volonté, toutesfois par sa permission. Or tout ainsi que l'homme pour se ressouuenir des choses passees ou voir les presentes cõme obiects de ses sens, n'est pas pourtant cause de leur estre, mais au contraire il les void parce qu'elles luy sont en obiect: car qui diroit que ie suis cause d'vn homicide parce que ie le voy cõmettre deuãt mes yeux? De mesmes Dieu auquel

XIV.

Iust. mart. c. 85.

sans nulle distinctiō de tēps toutes choses sont presentes n'est pas cause d'icelles pour les voir parfaitemēt auant qu'elles soient: mais il les void parfaictement parce qu'elles luy sont presentes. Car ce qu'à nostre maniere de conceuoir nous disons preuoir, preuisiō & prescīēce, est en Dieu vrayemēt voir presentement visiō & sciēce. Or d'autāt que Dieu ne se trōpe iamais en sa preuoyāce & presciēce il est bien necessaire de dire, Dieu a preueu telle chose, elle arriuera donc ainsi de necessité: *cela* (comme parlēt les Theologiens) *est veritable en sens composé non pas en sens diuisé*: c'est à dire que supposant que Dieu l'a ainsi preueu il arriuera infailliblement ainsi qu'il l'a preueu: sans que pourtant sa preuoyance consideree separémēt soit la cause de tel effect. Ce qu'ils disent encore en autres termes, *qu'il est veritable non point par necessité de consequent, ains de consequence*, ainsi que i'ay remarqué ailleurs. Car si nous pēsions attribuer simplement à la cognoissance diuine l'euenement des choses, nous blasphemerions execrablement: d'autant que Dieu sçait & cognoist vne infinité de choses qui ne seront pourtant iamais.

En la Logique l.4.c.12.

XV. Ie veux donner encore vne autre distinction assez aisee pour concilier & accorder la determinaison & prouidence diuine auec l'incertitude & indifference des choses contingentes & indifferentes, & la liberté des actions humaines: c'est qu'il y a tres-notable difference en la consideration de l'euenemēt des choses futures cōme elles sont en l'idee diuine, ou bien cōme nous les conceuons. Car tout ce que Dieu a determiné tant par sa volonté ou prouidence que par sa preuoyance ou prescience luy est present de toute eternité (comme i'ay desia touché cy-deuant) encore qu'il soit esloigné de nous de plusieurs sie-

cles. Comme donc les choses nous sont necessaires en tant & tandis qu'elles sont ainsi, encore qu'auant leur estre elles fussent contingentes, indifferentes, ou volontaires. Par exemple, auant que le Roy gaigne vne bataille, la victoire est vne chose contingente, parce qu'elle peut arriuer à l'vn & à l'autre des ennemis: mais depuis que le Roy l'a emportee, il est necessaire qu'il soit victorieux de ses ennemis. Auãt que i'escriuisse ou leusse cecy, il estoit volontaire, il dependoit de ma volonté de le faire ou de ne le faire pas: mais en tant que i'escris, que ie lis ou fais quelque autre actiõ il est necessaire. Ainsi (mais plus parfaictement) à Dieu sans nulle distinction de temps toutes choses estant presentes, il faut que selon luy & en tant qu'elles sont desia en son idee, elles soient necessaires: mais pourtant cela ne destruit pas la nature des choses, ny la difference qu'il y a entre les necessaires, contingentes & volontaires. Car les necessaires sont tousiours determinees, mesme par les causes secondes, à certain euenement infaillible. Ainsi le Soleil ne peut monter en nostre hemisphere sans nous apporter le iour. Les contingentes n'estant point determinees par leurs causes secondes à certain euenement infaillible, ains ayant propension & disposition naturelle à produire diuers effets opposites, demeurent indifferentes & incertaines iusques à leur euenement: comme le Roy vaincra ou ne vaincra pas. Les volontaires sont à l'option & au choix des creatures qui agissent auec liberté, & sont determinees par la volonté faisant option de l'vne ou de l'autre partie & s'enclinant & portant à icelle: cõme que ie m'en aille au Palais ou que ie demeure en mon estude. Ce qui estant bien entendu il est aisé à voir que la determinaison diui-

ne n'estant que concurrente auec les causes secõdes, elle ne les violente nullement & n'apporte necessité quelcõque à leur euenement. Car quelle force ou violence y a-il en ce qui suit sa dispositiõ naturelle.

XVI. I'entens encore apres tant de raisons & decisions fremir l'heretique obstiné, lequel m'oppose pour vn dernier argument qu'à tout le moins la predestination des esleus de Dieu & la reprobation des damnez semble destruire le liberal arbitre de l'homme, en tant que ceux-cy ne sçauroient faire des œuures iustificatiues, & ceux-là en font de necessité par l'assistence & cooperation de la grace diuine. La resolution de laquelle obiection est certes plus propre à la Theologie qu'à la Metaphysique: toutesfois ie ne lairray pas de la rapporter en peu de mots, puis qu'elle se rencontre à ce discours.

Si la predestination destruit le liberal arbitre de l'homme, & pourquoy Dieu predestine les vns à salut, les autres à predestination.

CHAP. VII.

Sommaire.

I. Que l'homme se peut releuer de peché. II. Et la grace de Dieu cooperant auec luy il produit toutes sortes de bonnes œuures. III. Que Dieu ne pouuoit manifester sa iustice sans le peché des demons & de l'homme. IV. Que le mystere de l'incarnation, tesmoignage de l'infinie bonté de Dieu n'eust pas esté accomply sans le peché de l'homme. V. Les marques des predestinez & des reprouuez selon la iustice presente.

L'Homme a naturellement en soy quelque disposition, faculté ou puissance de se releuer du peché pour venir à resipiscence & faire de bonnes œuures tant morales que de pieté: laquelle faculté est neantmoins

neantmoins insuffisante & imparfaite sans l'assistance de la grace diuine. Ie dis cecy suiuant la doctrine de S. Augustin en ses retractations. Lequel dit aussi ailleurs en termes exprez, *que c'est de la nature de l'homme de pouuoir auoir foy & charité.* *Aug. c. 22. lib. 1. de retr. & c. 5. de praedes. sancto.*

Si la grace de Dieu est donc concurrente auec la disposition & faculté innee de l'homme, il ne faut nullement doubter qu'elle n'en soit entierement perfectionnee & ne produise toute sorte de bonnes œuures. Mais d'inferer de là que la concurrence, cooperation ou assistance de la grace diuine destruise le liberal arbitre de l'homme l'induisant & conduisant au bien c'est tres-mal conclud. Car comme deux hommes portans ensemble quelque lourd fardeau que l'vn seul ne sçauroit soustenir, il seroit absurde d'inferer de là que l'vn ny l'autre n'a nulle disposition ou faculté pour le porter: ou comme l'on ne peut dire absoluëment qu'vn fresle arbrisseau, lequel sans l'appuy d'vn eschalas ne sçauroit resister à l'effort des vents, n'a de soy-mesme nulle faculté de se conseruer. Ainsi est-ce vne consequence impertinente de dire que d'autant que la grace de Dieu perfectionne la volonté de l'homme & pour le bien apparent le cõduit au vray bien, à quoy elle ne pouuoit seule atteindre, & sans icelle ne sçauroit resister aux tentations: il est impertinẽt, dy-ie, de colliger de là que ceste volonté n'ait de soy ny en soy aucune disposition libre tant au bien qu'au mal. Quand i'ay icy parlé de la grace diuine, i'entends la grace assistante ou concomitante & efficace, de laquelle Dieu fortifie principalement ses esleuz & predestinez: de maniere qu'ores que par la grace preuenante tous les hommes soient generalement appellez à leur salut: car, (comme l'escriture nous enseigne) 11.

Paul.1.ad Ti.c.2. Ad Rom.c. 3. Dieu veut que nous soyons tous sauuez : toutefois par la grace assistante ou concomitante il rend tellement soupple leur volonté que comme ils sont appellez ils suiuent volontiers, & par là sont iustifiez & en fin glorifiez : au lieu que les reprouuez demeurent & meurent obstinez en leur peché pour n'auoir voulu suiure estans appellez auec les autres.

III. Ces discours estant donc plus propres à la Theologie qu'à la Metaphysique (ioinct que de nostre temps plusieurs signalez personnages en ont escrit tres-doctement & amplement) ie les passe plus legerement que le subiet ne le requiert. Mais comme ie veux aller plus outre il me semble que le lecteur curieux me retient & sur ce propos de la predestination me fait vne telle demande auec beaucoup d'estonnement. Helas ! pourquoy est-ce que Dieu auant que les hommes ayent fait ny bien ny mal, auant qu'ils soient nais ny seulement conceus au monde , voire mesme de toute eternité destine les vns à la gloire & beatitude, & les autres à la damnation & supplice eternel, ainsi qu'il est escrit (Malac.3.) de Ioseph & d'Esaü ? Pourquoy est-ce qu'il permet que les damnez naissent au monde pour estre ainsi eternellement miserables? quelle vtilité reçoit Dieu en effaçant ainsi son image ? que ne les assiste-il plustost de sa grace , comme il fait à ses esleus , afin qu'il soit benit & glorifié d'vn plus grand nombre de creatures ? Car (comme dit le (Psal. 113. Psal. 79.) Roy-Prophete) *Les morts , ô Seigneur ne te loüeront point, ny tous ceux qui descendent aux Enfers*: Quelle *vtilité receuras-tu en mon sang si ie descends à la corruption : c'est à dire, à la mort eternelle ?* Ceste curiosité ne meriteroit point autre response que celle de l'Apostre, (Paul. ad Rom.c.9.) à sçauoir qu'il a pleu ainsi à Dieu, qui faict de

ses creatures comme vn potier fait des vases d'vne mesme piece de terre les vns pour seruir à la table, les autres pour receuoir les ordures, & croy-ie qu'il vaudroit mieux n'en rien dire d'auantage que s'enhardir d'en parler plus auant & auec trop de curiosité. Toutefois puis que le subiet nous y porte i'oseray respondre à cela que Dieu ayant creé ces deux excellentes images de la diuinité l'Ange & l'Homme pour sa gloire & non pour l'amour d'elles mesmes, il falloit que pour faire paroistre ceste gloire maiestueuse en toutes façons il y en eust qui participassent aux graces & faueurs diuines, & d'autres qui ressentissent les effects de sa iustice rigoureuse. Car comme le souuerain pouuoir d'vn grand prince ou monarque ne reluit pas moins en la corde d'vn pendu iusticié qu'au collier d'vn cheualier d'honneur. Ainsi la maiesté diuine est magnifiee & manifestee en sa iustice tout aussi bien qu'en sa bonté.

D'ailleurs, ce merueilleux & incomprehensible IV. mystere de l'Incarnation du Fils de Dieu, ne pouuoit estre accomply que par la redemption des ames perduës par le peché : & ceste redemption estant la plus certaine preuue que Dieu pouuoit donner de sa bonté, laquelle sans cela eust demeuré cachee, il falloit pour la mettre en euidence que le peché de l'homme interuinst. Et voilà comment le peché des mauuais Anges & des hommes fait manifester la iustice de Dieu : mais celuy des hommes seul a esté cause d'vn souuerain bien. C'est pourquoy ie veux icy repeter l'exclamation de S. Gregoire que *Grego.* i'ay cy-deuant rapportee : *O heureuse faute, heureux peché, qui as merité vn tel redempteur!*

Ie veux adiouster encore à cela vne autre curiosité plus vtile : c'est que selon la iustice presente, V.

c'est à dire,par la foy & bonnes œuures des hommes nous pouuons iuger qu'ils sont predestinez: mais sur toutes choses par l'humilité,par la charité, patience & facilité de pardonner à leurs ennemis,& se reconcilier à iceux : mais quant à l'execution on n'en sçauroit rien dire. Car tel est à present en estat de grace & de salut qui mourra en peché mortel : & tel au contraire en peché mortel qui mourra en
1. Cor. cap. 4. estat de grace. C'est pourquoy sainct Paul quoy que vaisseau d'election disoit de soy-mesme qu'il ne se sentoit en rien coulpable,& toutefois n'estoit pas en cela iustifié. De quoy il faut aussi apprendre que les sectaires de nostre temps sont extremement impudens & presomptueux se glorifians qu'ils sont asseurez de leur salut. Il faut bien l'esperer ainsi: mais nul ne s'en peut asseurer: & n'est pas besoing que nous en soyons asseurez,parce que cela nous rendroit insolens & induiroit au desespoir les autres. Au contraire aussi l'arrogance, la superbe, la cruauté,le defaut de charité, l'impatience à la vengeance,l'obstination au peché sont des marques de reprobation.

Cela suffira pour contenter la curiosité d'vne ame fidele & Chrestienne. Mais d'autant que la predestination n'est qu'vne espece de la prouidence diuine & ne regarde que les hommes, il faut discourir en suite du genre,qui s'estend à toutes choses.

De la prouidence de Dieu.

CHAP. VIII.

Sommaire.

I. Deux sortes de Prouidence. II. Prouidence humaine. III. Prouidence diuine. IV. Fin naturelle des choses. V. Que les hommes abusent superstitieusement du mot, Fortune,

cas fortuit & aduenture. VI. Fin sur-naturelle, à laquelle l'homme ne peut paruenir sans l'assistance de la grace diuine. VII. Difference du soing que Dieu a de l'homme & des autres creatures. VIII. Predestination n'est que pour l'hõme.

LA prouidence peut estre consideree doublement ou comme estant partie de la prouidence, ainsi que Ciceron la prend: & consiste en la consultation des choses doubteuses & en vne bonne & saine resolution pour les conduire à heureuse fin: ou bien elle peut estre prise absoluëment pour vn reiglement & ordre generalement establi en toutes choses pour leur fin. I. *Ci. lib. 2. de inuen.*

Il est tout euident qu'en la premiere signification la prouidence ne conuient point à Dieu, parce que ne doubtant iamais de chose quelconque, luy à qui toutes choses sont presentes & cogneuës de toute eternité, n'a que faire d'en consulter ny deliberer. II.

Mais en la seconde signification la prouidence est propre à Dieu, parce que c'est vne perfection tres-grande, laquelle suit la merueille de la creation. C'est pourquoy les SS. Peres definissẽt cõmunemẽt la prouidẽce diuine le soing que Dieu a de ses creatures. Car ce n'est pas assez à Dieu d'auoir tesmoigné sa toute-puissance par la creation du monde & des choses cõtenuës en iceluy s'il ne les conseruoit aussi par sa bonté & sagesse infinie, qui maintient toutes choses en vn bel ordre & les conduit chacune à sa fin: autrement il faudroit dire qu'il seroit ou cruel ou impuissant: cruel, de n'auoir point de soing de conseruer ce qu'il auroit produit pour quelque fin: ou impuissant, de ce qu'il ne pourroit le faire: ains au contraire estant tres-bon, tres-sage & tout-puissant, il s'ensuit qu'il y a en luy prouidence. C'est III. *Io. Damasc. c. 29. lib. 6. de fide ortho. Grego Nyss. c. 2. de prouid.*

Sap. 14. toy, Pere (dit la Sapience) *qui gouuernes toutes choses*
Ps. 146. *par ta prouidence.* C'est luy qui fournit la nourriture
Mat. 6. iusques aux plus petits oysillons qui ne sement ny ne moissonnent : c'est luy qui reigle sagement le cours des astres afin d'entretenir la vicissitude des saisons de l'annee pour la generation & production
Sap. c. 6. des animaux, des plantes & des mineraux : bref c'est
Pet. c. 5. par ceste prudence que toutes choses sont dirigees
Mat. 10. & conduites à leur fin : aussi bien les bonnes que les mauuaises, ainsi que i'ay remarqué plus amplement
Au liu. 2. en ma Physique sans qu'il soit besoing de le repeter
ch. 12. icy encore.

IV. Or ceste fin est double. L'vne laquelle estant proportionnee à la nature des choses, aussi y peuuent-elles paruenir de leurs propres forces & facultez naturelles : comme nous voyons au cours des astres, en la generation, accroissement & propagation des animaux & des plantes.

V. Vray est que les effects de ceste prouidence sont quelquefois si estrãges & merueilleux que les hõmes n'en pouuant recognoistre les causes secondes, & y adioustant la plus-part ou de la superstition, ou de l'infidelité & atheisme les attribuët à certain destin, sort, fortune & auanture : termes indignes d'vn Chrestien qui doit tout rapporter à la prouidence de Dieu : *lequel* (comme nous enseigne l'escriture sain-
Pro. 16. Exo. cte) *reigle le sort & les balotes, & les dez qui sont iettez, &*
21. D. u. 19. *qui tuë celuy qui a esté occis par le chasseur lequel pẽsoit tirer au gibier, ou par celuy qui esbranchoit vn arbre ne pensant*
Au liu. 2. ch. *nuire à personne.* Sur lequel subiet tout le paganisme a
10. 11. 12. erré, ainsi que i'ay monstré en ma Physique.

VI. L'autre fin est sur-naturelle : à laquelle les choses ne peuuent atteindre d'elles mesmes parce qu'elle excede leurs forces naturelles, quoy qu'elles y ayent

quelque dispositiõ: de sorte que si elles n'y sont portees par l'assistance de la gloire diuine, elles en demeurent forcloses. Telle est la gloire eternelle, à laquelle l'homme a bien quelque disposition de soy, & est capable de la iouyssance d'icelle, ayant esté creé à ces fins: mais il n'y peut iamais paruenir si Dieu ne l'y conduit par sa grace: ny plus ny moins qu'vne flesche a bien la disposition naturelle d'aller frapper la bute esloignee: mais si elle n'y est poussee estant decochee de l'arc par la force d'vn bras asseuré, elle n'y paruiendra iamais de soy-mesme.

Aussi faut-il obseruer que le soing que Dieu a des hommes est bien different de celuy qu'il a des autres creatures. Car il a soing de l'homme pour l'amour d'iceluy mesme: d'autant que c'est son image: & des autres creatures, en tant qu'elles seruent à l'ornement de l'vniuers. VII.

Or la particuliere prouidence de Dieu par laquelle l'homme est conduit à vne fin surnaturelle, & tres-heureuse, est proprement appellee des Theologiens, *Predestination*: de laquelle nous auons parlé cy-dessus assez amplemẽt & possible plus qu'il n'appartient à vn discours de Metaphysique. Car la Theologie profonde biẽ plus auãt ce subiet, & autres sur lesquels ie veux passer legeremẽt: & mesmes sur les deux qui suiuent de la Bonté & misericorde de Dieu. VIII.

De la Bonté & misericorde de Dieu.

CHAP. IX.

Sommaire.

I. Ingratitude de l'homme & bonté de Dieu. II. Dessein de l'autheur. III. La bonté diuine s'estend à toutes creatures & la misericorde au seul homme. IV. La bonté est essentielle à Dieu, & la misericorde est à nostre regard.

v. Argument I. pour demonstrer la bonté de Dieu. VI. Que Dieu est plustost le bien ou bonté mesme que bon. VII. Autre argument pour demonstrer la bonté diuine. VIII. Sentence notable d'Aristote. IX. Difference entre la bonté du createur & des creatures. X. Preuue de la misericorde de Dieu. XI. Obiection. XII. Response. XIII. Tesmoignages de la misericorde de Dieu enuers l'homme. XIV. Que Dieu n'a tant manifesté aucune de ses perfections que la misericorde.

I. O Que c'est bien à leur confusion que les hommes, qui retiennent tous de la meschanceté & desobeissance de leur premier pere, osent parler de la bonté infinie de Dieu, de laquelle ils se rendent indignes par vn nombre innombrable d'offenses qu'ils commettent iournellement contre icelle : laquelle pourtant ne laisse pas de les attendre à repentance, & leur donner temps de se remettre au chemin de salut, dont ils se fouruoyent & detraquent à tous coups par quelque damnable inclination qu'ils ont plus au mal qu'au bien.

II. Toutefois (comme i'ay protesté ailleurs) ne m'ayant proposé autre but en escriuant que la loüange de Dieu & l'instruction des belles ames (qui est tres-agreable à Dieu) ceste diuine bonté benira mon desseing, & fauorisera les labeurs de mes estudes de l'assistance de sa grace, afin que quoy que profane, ie puisse plus dignement philosopher sur le subiet de ses perfections, & mesmes sur ce qui est de sa bonté & misericorde infinie : sur quoy pourtant i'ayme mieux laisser mediter le lecteur Chrestien que l'entretenir trop longuement.

III. Pour façonner donc & mieux disposer les ames Chrestiennes à ceste meditation il faut sçauoir que la bonté & misericorde de Dieu sont bien differen-

tes entre elles. Car la bonté s'estend beaucoup plus, estant comme le genre, & la misericorde comme vne espece. Et par ainsi toute misericorde est bonté: mais toute bonté n'est pas misericorde. Car la bonté diuine regarde generalement toutes ses creatures, ainsi que nous auons dit cy-deuant de la prouidence. Aussi toutes creatures en ressentent iournellement le fruict & les effects tant en receuant leur estre d'icelle, qu'en leur conseruation, entretenement, & salut, & en mille sortes de bien-faits ordinaires qu'elles reçoiuent incessamment de la main de Dieu, non pour autre chose que par ce qu'il est tout bon & qu'il veut manifester sa bonté. Mais la misericorde ne regarde proprement & particulierement que l'homme: auquel Dieu a tellement logé ses affections & amours que mesmes il a daigné enuoyer son Fils vnique pour subir le supplice & porter la peine qu'auoient merité les hõmes pour leurs pechez. O bonté infinie de Dieu! vraye misericorde enuers les hommes.

Au chap. precedent.

IV. Il y a encore vne autre difference tres-notable entre la bonté & misericorde de Dieu. C'est que la bonté est essentielle à Dieu, & Dieu ne sçauroit estre Dieu qu'il ne soit tout bon, voire le bien & la bonté mesme, ainsi que les anciẽs Philosophes l'appelloiẽt cõme i'ay cy-deuant remarqué. Mais la misericorde n'est point consideree comme essentielle à Dieu, ains seulement auec relation à l'endroit de l'homme seul enuers lequel il exerce les effects de sa misericorde sans nombre. Voilà quant à la difference qui est entre la bonté & misericorde de Dieu. Maintenant ie veux prouuer en peu de mots qu'elles sont l'vne & l'autre propres à Dieu, sans m'estendre sur leurs effects, lesquels nous estant incessamment cõ-

Au cha. 2. du liu. 9.

muniquez nous serions insensibles si nous ne les ressentions,& ingrats si nous ne les recognoissions par actions de graces & loüanges enuers celuy duquel nous les receuons. Ioinct qu'estant le subiet ordinaire des predications de ceux qui nous exhortent à nostre salut,& à nostre fin tres-heureuse,il n'y a si mauuais Chrestien qui n'en ait les oreilles battuës.

V. Pour le regard doncques de la bonté diuine ie la prouueray par deux argumens. L'vn est tel, Tout estant est bon: voire d'autant meilleur qu'il a son estre plus excellent,& en sorte que la bonté respõd à la condition de l'estre. Or Dieu est vn estant souuerain & infini: il est donc souuerainement & infiniement bon. La proposition *que tout estant est bon*, a esté cy-deuant prouuee en traictant de ce transcendant *Bon* ou *Bien*. La reprise, *que Dieu est infini*, a esté aussi prouuée en discourãt des attributs precedés.

Au ch. 6. du li. 10.

VI. Mais tout ainsi que nous auons aussi monstré en son lieu que Dieu est plustost l'estre mesme qu'vn estant: aussi est-il plus proprement appellé Bien ou la Bonté mesme que Bon:& mesmes le Prophete l'a nommé *Toutbien*,& S. Gregoire de Nysse en a parlé en ces termes: *Dieu* (dit-il) *est vn tel bien qu'il est au dessus de tous le bien que nous sçaurions conceuoir par entendement ou pensee.*

Au ch. 10. du li 9.

Exod. 33. Greg. Niss. ca. 1. de op. hom.

VII. L'autre argument peut estre ainsi formé: Toutes perfections sont bonnes: En Dieu il n'y a rien que perfections: Il n'y a donc rien en Dieu que choses bonnes: ou bien ainsi. Ce qui est tres-parfait est tres-bon: Dieu est tres-parfait: Dieu est donc tres bon. La proposition est assez notoire. La reprise a esté cy-deuant demonstree, & est tres-aisé à demonstrer. Car si Dieu n'estoit tres-parfait, voire infiniement parfait, il ne seroit pas Dieu: en tant qu'on pourroit

conceuoir quelque chose plus parfaite, que Dieu, il auroit defaut de ce plus là. Or nul defaut ne pouuāt tōber en Dieu, il est de necessité infiniemēt parfait.

VIII. C'est pourquoy Aristote a diuinement philosophé disāt que Dieu n'a besoin de chose quelcōque: parce que contenant en soy toute sorte de bien, il est content de soy-mesme. *Ari.c 5 li.7. Polit.*

IX. De cecy nous pouuons apprendre la difference qu'il y a entre la bonté du createur & des creatures: d'autant que celle du createur est infinie & qu'il la tient de soy: & celle des creatures finie & limitee, laquelle elles tiennent par participation du createur comme leur estre. Mais il y a encore d'autres: comme que Dieu est tellement bon, qu'il n'y a iamais mal quelconque en luy: & les creatures estant bonnes en vne façon peuuent estre mauuaises en quelque autre, ainsi que le Philosophe mesme l'enseigne Ioinct que le createur sans aucunement changer confere & communique sa bonté à toutes choses: & les creatures ne peuuent communiquer leur bien ou bonté sans quelque changement ny mesme quelques-fois sans se destruire elles mesmes, cōme il aduient lors qu'vne chose est engendree par la corruption d'vne autre.

X. Quant à la misericorde, puis que c'est vne espece de bonté & que Dieu est infiniement bon, il faut que soubs ceste bonté infinie soit aussi comprise la misericorde. Ioint qu'estant necessaire à certaines creatures à sçauoir aux hommes pour les conduire, à vne fin sur naturelle, tres-parfaite & tres heureuse, il la faut trouuer au createur qui seul les peut conduire à telle fin.

XI. Quelqu'vn trouuera à l'aduenture fort estrange que la misericorde soit attribuee à Dieu, attendu

qu'elle semble marquer tristesse & desplaisir du mal-heur d'autruy. Car Dieu estant vne intelligence tres-pure & tres-simple, comment est-ce qu'il peut estre misericordieux sans compassiō & commiseration? & comment est-ce qu'il peut auoir compassiō sans passion, & regret & desplaisir?

XII. Aquoy ie respons que c'est mesurer les perfectiōs diuines à l'aune de nostre entendement, lequel à cause de la composition & vnion de l'ame auec le corps, ne peut rien conceuoir de purement simple & sans quelque cōposition. Mais la verité est que DIEU (comme dit tres-bien S. Bernard) est totalement impassible, non toutefois incompassible: non pas qu'il compatisse pour estre effecté ou affligé à nostre maniere, du mal-heur d'autruy: mais seulement quāt à l'execution de sa bonté. Car comme nous appellons pitoyable celuy lequel ayant pitié du mal-heur de son prochain luy assiste en son affliction de tout ce qui est de son pouuoir. Ainsi à nostre maniere d'entendre disons-nous que Dieu est pitoyable & misericordieux nō pas quant à ceste premiere partie de la charité humaine qui est de cōpatir auec les affligez & participer aucunement à leur affliction: mais seulement quant au secours de la grace de Dieu, lequel est tousiours prest de subuenir à ceux qui le reclamēt auec humilité & contrition de cœur (ainsi que nous enseigne le Roy-Prophete) recognoissans leurs pechez & faisans penitence d'iceux.

Bern. ser. 2. in Can.

XIII. I'oseray bien dire d'auantage que toutes les operations de Dieu enuers l'homme sont proprement & particulierement des effects de sa misericorde. Car il luy donne l'estre & permet qu'il naisse sçachant bien qu'il en sera offensé. Il le maintient & conserue mesme pendant & apres qu'il en est of-

fensé. S'il recompense ses bonnes œuures, la recompense surpasse les merites. S'il le punit pour ses pechez, la iustice diuine n'egale point les demerites du pecheur. Mais sur tout en la remission des pechez reluit à merueilles la misericorde de ce bon Dieu autheur & conseruateur de toutes choses.

Voicy vne proposition beaucoup plus hardie & plus releuee que les precedentes. C'est que Dieu n'a iamais donné vn effect infiny d'aucune de ses perfections qu'en ce qui est de sa bonté ou misericorde. Sa puissance infinie est bien remarquee en la creation, en tant que c'est vn moyen d'agir par vne vertu infinie: mais il pouuoit bien creer plusieurs autres creatures spirituelles & corporelles, & plusieurs voire infinis mondes. Sa sagesse & sa prouidence s'estend à tout l'vniuers & aux choses comprises en iceluy: mais elle se pourroit encore estendre à infinis mondes. De mesme est-il de sa iustice & autres perfections. Mais quant à la bonté ou misericorde le tesmoignage s'estend à l'infinité. Car ayant donné son Fils vnique pour l'expiation & redemption des pechez des hommes, il a donné vne chose infinie en essence en prix, & en toute sorte de perfection: de sorte qu'il ne pouuoit rien faire de plus pour le genre humain. Ie laisseray là dessus mediter le lecteur Chrestiẽ & considerer cõbien il est obligé particulierement à Dieu sur toutes les autres creatures. Car les autres n'en tiennent que la generation qui ne luy a rien cousté qu'vne parole, voire que la nuë volonté: car Dieu ne parle point. Mais l'homme outre la generation en a receu la regeneration par l'effusion du sang tres-pur de l'aigneau sans tache, qui est mort volõtairemẽt pour nous redõner la vie. XIV.

Iusques icy nous auons traité des principaux at-

tributs de la diuinité. Mais d'autant que nous auons dit souuent que toutes perfections sont en Dieu, il faut que nous recherchions si les vertus morales qui sont des perfections en l'homme peuuent aussi conuenir à Dieu : car cela n'est pas sans doubte.

Si les vertus morales sont en Dieu.

Chap. X.

Sommaire.

I. *Toutes perfections sont en* Dieu. II. *La 1. sorte de vertu morale marquant superiorité conuient à* Dieu. III. *La 2. marquant inferiorité en est esloignee.* IV. *La 3. pareillement parce qu'elle consiste en la moderation de certaines passions.* V. *Si telles vertus ou mesmes des passions sont attribuees à* Dieu *c'est par metaphore, ou pour s'accommoder à la maniere d'entendre des hommes.*

I. EN tant que la vertu morale signifie perfection, il ne faut nullemẽt douter que Dieu contenant en soy par eminence (comme parlent les Theologiens) toute sorte de vertu, tout ce qui est de perfection és vertus morales, ainsi qu'en toutes autres choses, ne luy conuienne. Mais d'autant qu'entre les vertus morales il y en a quelques vnes qui presupposẽt defaut & imperfectiõ corrigee par l'habitude de la vertu : laquelle presupposition & condition est totalement esloignee de la diuinité : pour ne tomber en cest erreur, ou plustost blaspheme execrable, il faut faire distinction des vertus morales en trois sortes, afin de pouuoir discerner qu'elles sont propres & aduenantes à Dieu.

II. Premierement donc certaines vertus regardent l'action & les effects de celuy qui en est doüé enuers quelqu'autre auec splendeur, magnificence, superiorité & fermeté, comme la liberalité, la clemen-

ce & facilité à pardonner, la fidelité à tenir sa promesse: lesquelles vertus & autres semblables sont toutes aduenantes à Dieu: comme nous en ressentons incessamment les effects.

En second lieu il y a des vertus qui marquent quelque inferiorité de celuy qui en est doüé à l'endroit de quelqu'autre: comme certaines especes de iustice, la religion enuers Dieu, le respect enuers nos parens & superieurs. Et telles vertus ne peuuent cõuenir à Dieu, par ce qu'il n'a point de superieurs ny mesmes de compaignõ auquel il soit obligé à telles redeuances. III.

Pour la troisiesme, il y a encore des vertus, lesquelles ne sont autre chose que l'habitude de sçauoir retrancher ou pour le moins bien releuer & reigler les defauts, imperfectiõs ou passiõs de leur subiet, c'est à dire de celuy auquel elles se trouuent: comme la vaillance, qui oste ou modere la crainte: la temperãce, qui reigle la cõcupiscence & l'ire: la taciturnité, qui est la moderation de la langue. Et telles vertus non plus que celles de la precedente espece, ne doiuent point estre attribuees à Dieu: lequel estãt exẽpt de tout defaut, imperfection, passion & affection n'a point aussi besoing de l'oster, reigler ou attremper. IV.

Or quand les escritures sainctes luy attribuent aucunefois non seulement de telles vertus, mais aussi V.
des passions mesmes desreglees & messeantes aux hommes: c'est pour s'acõmoder à la foiblesse de nostre entendement, en parlant de Dieu comme d'vn homme par metaphore ou analogie pour representer quelque action fort efficace & puissante en luy, mesmemẽt la seuerité de sa iustice: cõme quãd il est appellé par le Roy-Prophete, *le Seigneur vaillant & puissant au combat*: & quand il le prie de ne le vouloir

point tâcer *en sa fureur* : & lors qu'il est appellé *fort ialoux* de ce qu'on rend aux idoles & faux dieux le culte & la veneration deuë à luy seul comme souuerain & tout-puissant seigneur de toutes choses. Pareillement disons nous par metaphore, improprement & à nostre maniere d'entendre que Dieu est appaisé, que son ire & fureur est accoisee:quoy que telles passions soient totalement esloignees de luy qui est eternellement immuable.

Mais par ce qu'on pourroit adonc doubter comment il est possible que Dieu demeurant en sa pureté, simplicité & immutabilité puisse receuoit tāt de perfections differentes que nous luy auons cy-deuant attribuees, outre vne infinité d'autres qui luy conuiennent pareillement:il faut resoudre ceste difficulté en suite & mettre fin à ce discours de la diuinité qui est vn subiet ineffable, inscrutable & incomprehensible.

Comment toutes perfections estant en Dieu il demeure neantmoins tousiours pur, simple, indiuisible, & immuable. CHAP. XI.

Sommaire.

I. *La fable de Pandore.* II. *Toutes perfections sont essentielles à Dieu.* III. *Preuue ou argument de cela.* IV. *Commēt les perfections creées sont dictes estre en* Dieu. V. *Selon les Theologiēs.* VI. *Similitude.* VII. *Trois manieres par lesquelles toutes perfectiōs sōt en Dieu, en cognoissant, en faisant & essentiellement.* VIII. *L'imperfection de nostre maniere de conceuoir les perfections diuines.* IX. *Obiection.* X. *Solutiō.* XI. *Deux sortes d'action en Dieu, l'vne interne & l'autre externe.* XII. *Belle similitude.* XIII. *Autre maniere de conceuoir toutes perfections en Dieu.* XIV. *Comparaisons fort notables sur ce subiect.* XV. *Protestation de l'autheur.*

Les

LEs poëtes voulans repreſenter vne entiere & accomplie perfectiō ont feint vne Pādore, à l'ornemēt de laquelle chacun des Dieux auoit cōtribué ce qu'il auoit en ſoy de plus riche, de plus beau & de plus excellent: ainſi que Ronſard l'a depeint doctement luy parangonnant ſa maiſtreſſe en ces beaux vers. I.

Lors Apollon richement la decore
Or de ſes rais luy façonnant les yeux,
Or luy donnant ſon chant melodieux,
Or ſon oracle & ſes beaux vers encore. *Ronſard en ſes amours.*
Mars luy donna ſa fiere cruauté,
Venus ſon ris, Diane ſa beauté,
Pithon ſa voix, Ceres ſon abondance.
L'aube ſes doigts & ſes crins deliés,
Amour ſon arc, Thetis donna ſes pieds,
Clion ſa gloire, & Pallas ſa prudence.

Ceſte Pandore pourroit bien aucunement meriter d'eſtre appellee diuine, par ce qu'elle participe des perfections de pluſieurs diuinitez. Mais d'autre part ce ſeroit vne bien chetiue creature, puis que pour la perfectionner il luy a conuenu rapporter tant de diuerſes pieces, chacune d'icelles à part eſtant imparfaite. Auſſi eſt-ce vne fable.

Il en eſt tout au rebours du vray Dieu. Car il ne II.
reçoit aucune perfection d'ailleurs: ains toutes choſes reçoiuent de luy tout ce qu'elles ont de bon, de beau, de parfait. Il eſt ſeul tout-parfait de ſoy-meſme, ſa perfection luy eſt eſſentielle, & ſon eſſence eſtant vne, tres-pure, & tres-ſimple il faut de neceſſité auſſi que ſa perfectiō ſoit vne, pure, ſimple & exempte de toute compoſition. Cela eſt aſſez cogneu & demeure ſuffiſamment prouué par les diſcours precedens touchant la ſimplicité, indiuiſibilité & im-

mutabilité de Dieu. Mais la difficulté gist à monstrer maintenant comment est-ce qu'il se peut faire qu'en Dieu estant toute sorte de perfections, ce ne soit pourtant qu'vne seule perfection. Il faut donc icy prouuer deux choses. L'vn qu'en Dieu est toute sorte de perfection. L'autre que toutes les perfections que nous sçaurions attribuer, tant soient-elles differentes selon nostre conception, ne sont qu'vne mesme & seule perfectiõ de l'essence diuine.

III. Quant à la premiere, nous en auons donné cy-deuant des preuues particulieres touchãt diuers attributs: mais en voicy vne generale, qui seruira pour toutes les perfections que nous sçaurions nous imaginer, & infinies autres. Toute perfection est creée ou increée: Si elle est increée elle ne peut estre qu'ẽ Dieu seul, qui est increé, & icelle infinie & vnie à sõ essence, comme il est infini, & ne contient rien en soy qui ne luy soit essentiel. Si elle est creée, elle ne peut proceder que de celuy-là mesme qui est seul increé & createur de toutes choses. Si elles procedent donc de luy il faut qu'elle soit d'autant plus excellẽte en luy qu'il excelle infiniemẽt sur les creatures. Ceste conclusion ou illatiõ est euidente & necessaire.

IV. Toutefois il faut bien prendre garde de ne nous mesconter pas en attribuant à Dieu les perfections creées, estant tres-certain qu'il n'y a rien en luy qui ne soit eternel & increé. Ainsi donc, quand nous disons qu'en Dieu est toute sorte de perfection tant creée, qu'increée, il faut tousiours entẽdre que l'vne & l'autre est en Dieu & selõ Dieu vne mesme: toutesfois que nous appellons l'vne creée par quelque relation aux creatures: esquelles remarquãt quelque perfectiõ nous inferons quant & quãt qu'elle doibt

estre aussi en Dieu: mais infiniement excellente & vnie à son essence, au lieu qu'és creatures elle n'est qu'accidēt ou proprieté, ne l'ayant que par quelque defluction de la diuine grace enuers icelles.

V. Les Theologiens traictant ceste question disent que les perfections des creatures sont en Dieu par eminence, & aux creatures par communication ou participation: c'est à dire, que Dieu communiquant quelques perfections aux creatures, il les contient neantmoins toutes en soy, la priuation d'aucune perfection ne pouuant tomber en celuy qui est infiniement parfait. Or contenir par eminence les perfections des creatures, c'est à dire auoir en soy tout ce qui est de perfection és creatures, non toutefois en la forme & maniere qu'elles sont és creatures.

Aug. ca. 24. l. 4. de genesi ad lit. Th. 1. p. q. 4. Anse. c. 24. Monolog.

VI. Cela se peut encore monstrer par vne autre similitude plus aduenante. Le Roy creant des officiers ou pour la milice, ou pour la iustice, ou pour les finances, auec autorités, franchises, prerogatiue, preéminences, honneurs & dignités: il y a bien en la consideration de leurs charges diuerses dignités & autorités, lesquelles leur ont esté departies selon le bon plaisir du Roy: mais neantmoins la dignité royale seule les contient toutes par eminence. Car comme respondit Porus à Alexandre le grand, qui dit *Royalement* dit tout. Ainsi Dieu contient en son essence infinie tout ce qu'on void de perfection en ses creatures: mais elles n'ont rien qu'elles ne le tiennent de luy: outre que (comme nous auons desia dit) les perfections sont des accidens és creatures.

Plut in Alexan.

VII. D'ailleurs nous pouuons dire que Dieu contient aussi les perfections de toutes creatures en trois façons: c'est à sçauoir en congnoissant, en faisant,

& essentiellement. En cognoissant, parce que Dieu cognoit les perfections de toutes choses,& la chose cogneuë est en celuy qui la cognoit. En faisant, parce que Dieu a fait toutes choses, & les effects sont virtuellement en la cause auant son operation. Essentiellement, parce que l'essence de Dieu est d'vne perfection infinie,& l'infinité comprend tout ce qui est & mesmes ce qui n'est pas. C'est pourquoy Trismegiste disoit diuinement bien que Dieu estoit toutes choses tant celles qui sont que celles qui ne sont point: toutesfois qu'il auoit mis en lumiere & produit celles qui sont,& cōtenoit en soy celles qui ne sont point, Ce que nous auons cy-deuant exposé plus amplemēt en traictant des idees. Voilà quant à la preuue du premier chef proposé.

Trism. in Poeman.

Au ch. 5 de ce liu.

VIII. Venons maintenant à l'autre auquel certainemēt il y a plus de difficulté. Car il est bien vray que nostre ame a des eslancemens subtils, releués, & qui tiennent beaucoup de la diuinité, de laquelle elle a pris son origine: tellement qu'il n'y a creature, l'essence & proprietés de laquelle elle ne puisse apprēdre & comprendre. Mais quand elle vient à considerer son createur, qu'elle desire plus ardemment cognoistre que les creatures, ô qu'elle est empeschee, qu'elle a de peine à se bander, à s'enfler, à s'esleuer: & si en fin apres tous ses efforts elle demeure toute confuse n'y ayant sceu paruenir: tellement que ne le pouuant conceuoir comme il est en soy-mesme, elle le conçoit comme elle peut ayant recours à la consideration de ses effects enuers les creatures, selon lesquels elle luy attribuë mille sortes de perfections distinctes & separees, voire repugnante entr'elles: comme Puissance, Sagesse, Prouidence, Bonté, Misericorde, Iustice & autres: quoy

que tout cela ne soit qu'vne mesme chose essentielle en Dieu. Laquelle maniere de conceuoir est certainement imparfaicte, puis qu'elle ne respond pas à l'vnité de l'essence diuine,

C'est pourquoy on me repartira volontiers que par ce moyen donc nous faisons iniure à Dieu & blasphemons contre sa diuine Majesté luy attribuãt des imperfections, puis que les conceptions de tels attributs sont imparfaictes: Car la puissance, à nostre maniere de conceuoir, estant autre chose que la sagesse, & la Iustice autre chose que la misericorde: & tout cela neantmoins n'estant qu'vne mesme chose en Dieu: c'est establir de la composition en Dieu, qui est de soy vn & indiuisible. IX.

Mais tant s'en faut que cela offense la bonté de Dieu, qu'au contraire cela redonde à sa loüange & à sa gloire. Car il est vn creancier debonnaire qui n'exige rien de nous au dessus de nos facultés, ains se contente que nous facions en son endroit ce qui est de nostre pouuoir, & parlions de sa grandeur infinie selon la capacité de nostre entendement, quand nous ne ferions autre chose qu'admirer ce que nous ne pouuons comprendre. Ceste responce est Chrestienne: mais en voici vne qui ressent plus son Philosophe. X.

Il faut considerer en Dieu double action: vne qui est interieure & en luy mesme: l'autre exterieure & auec relation à ses creatures. La premiere ne peut estre aucunement conceuë ny cogneuë de nous, elle nous est secrete & cachee. L'autre nous la cõceuons & cognoissons par les effects, lesquels sont tous determinés quoy qu'ils procedent de l'infini parce que les creatures ausquelles ils ont relation sont d'vne nature finie & limitee. Considerant donc tels effets XI.

& les admirant nous en attribuons à l'autheur de tres-grandes & tres-excellentes perfections respondantes à iceux effets, non pas à l'infinité de l'autheur mesme, qui nous est de soy & en soy incogneu. Ainsi pour la creation nous luy attribuons la toute-puissance: pour la conduite & conseruation des creatures, la sagesse & la prouidence: pour la redemption du genre humain & la remission de nos fautes, la bonté & misericorde: pour la punition des meschans, la iustice: & de mesme des autres perfections que nostre ame conçoit en Dieu, combien que (comme i'ay desia touché) ces effets procedent tous selon Dieu de l'vnité de sa perfection: laquelle contenant toutes perfections par eminence n'opere pas pourtant à l'endroit des creatures des effets egaux à son infinie puissance: à cause que (comme ie viens de dire) les creatures sont finies & determinees. Ie veux esclaircir aucunement ceste difficulté par vne similitude assez familiere.

XII. Tout ainsi que la chaleur du Soleil demeurant vne mesme en soy endurcit la bouë, r'amollit la cire, fond la neige, attire des exhalaisons de la terre, des vapeurs de l'eau, resiouït les frilleux, fasche ceux qui sont eschauffez, desseiche & fait corrompre certaines choses & en fait engendrer d'autres: bref produit plusieurs autres diuers effets en diuers subiets selon la disposition qui est en iceux. De mesmes vne mesme perfection & vertu diuine essentielle & immuable produit diuers effets à l'endroit de diuerses creatures, notamment de celles qui sont raisonnables selon la disposition de leurs ames. Ceste mesme vertu qui a creé le monde, qui le gouuerne, conduit & maintient, c'est celle-là mesme qui nous pardonne ou nous punit, qui nous condamne ou nous sauue:

qui nous appelle à soy ou nous reiette arriere: qui nous predestine ou nous reprouue, selon qu'elle nous trouue disposez à la receuoir. Les bons la reçoiuent à leur salut, les meschans à leur condamnation, côme la lumiere du Soleil (ie reprendray encore la similitude du Soleil) esclaire les animaux qui ont bonne veuë, & esbloüit les yeux de ceux qui l'ont foible. Partant donc suiuant la diuersité de tels effets nous attribuons à Dieu diuerses perfections & vertus: comme puissance, sapience, prouidence, misericorde, rigueur, bonté, iustice, grace, indignation, predestination, reprobation, & ainsi de plusieurs autres.

Or telles conceptions estant trop imparfaites & communes mesmes aux ames les plus grossieres, & atterrees, il faut que celles qui sont plus releuees & plus celestes s'eschauffent plus fort à la recherche de la cognoissance de leur souuerain bien, & ne pouuant atteindre à la perfection mesme elles doiuent à tout le moins considerer confusément soubs chasque perfection diuine toutes les autres ensemble, recognoissant que Dieu est indiuisible. Et bien que telle maniere de conceuoir soit encore imparfait, si ne l'est-elle pas tant que si nostre ame s'arrestoit seulement à la diuersité des perfections qu'elle conçoit en Dieu au lieu d'vne seule. Car tout ainsi qu'il vaut mieux veoir confusément les couleurs & la lumiere, quoy qu'il y ait du defaut, que d'estre du tout aueugle. Ainsi vaut-il mieux que nostre ame conçoiue confusément ceste vnité & indiuisibilité de l'essence diuine que de ne la conceuoir nullement. XIII.

I'appelle ceste maniere de conceuoir confuse au prix de ce qu'elle nous sera claire en l'autre vie que nous esperons: mais toutesfois ie la veux aucunement esclaircir par deux belles similitudes. L'vne XIV.

que comme toutes les lignes qu'on tire du cẽtre à la circonference ou contour du cercle sont indiuisibles en iceluy centre, & distinctes à mesure qu'elles s'en esloignent. Ainsi en Dieu toutes perfections ne sont qu'vne perfection indiuisible, quoy qu'à mesure qu'elles sont communiquées ou conferees par participation aux creatures, elles soient diuisees & distinctes. L'autre similitude est que comme tout nombre procede de l'vnité, voire mesmes que ce n'est autre chose que l'vnité multipliee. Ainsi toutes perfections procedent d'vn seul Dieu non pas pourtant multipliees, mais participees.

XV. Soit assez discouru de la diuinité : sur le subiet de laquelle s'il m'est eschappé d'escrire quelque chose moins dignement couchee que ie ne deuois soit par insuffisance ou par presomption de trop grande suffisance, ie supplie de tout mon cœur ceste bonté infinie de me le vouloir pardonner, & me faire la grace de recognoistre mes erreurs & mes fautes (si i'en ay commis quelqu'vne) à fin que ie les puisse corriger: protestant que ie n'ay rien dit que ie ne soubsmette tres-volontiers à la censure de l'Eglise Catholique, Apostolique Romaine, dans le giron de laquelle ie veux (auec la grace de Dieu) viure & mourir, ne pouuant auoir ailleurs aucune esperance de salut pour paruenir à la iouyssance du souuerain bien en la felicité eternelle.

FIN.

